



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Ciencias Sociales

Escuela Académico Profesional de Historia

**Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de
Maray (1677-1678)**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Historia

AUTOR

Agustín Enrique BARDALES PADILLA

ASESOR

Francisco Felipe QUIROZ CHUECA

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Bardales, A. (2016). *Idolatría y resistencia indígena. El caso de Santiago de Maray (1677-1678)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Académico Profesional de Historia]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DIRECCIÓN ACADÉMICA

**ACTA PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

En Lima a los diecinueve días del mes de octubre del dos mil dieciséis, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la presidencia del Lic. Rolando PACHAS CASTILLA y con la asistencia de los miembros del Jurado y del Vicedecano Académico de la Facultad, se dio inicio a la sustentación de la Tesis presentada por el Bachiller AGUSTÍN ENRIQUE BARDALES PADILLA, para optar el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN HISTORIA**, titulada:

**"IDOLATRIA Y RESISTENCIA INDIGENA. EL CASO DE SANTIAGO DE
MARAY (1677-1678)"**

A continuación se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la exposición de la Tesis obteniendo la nota:

18 dieciocho (muy bueno)

El Jurado, de conformidad al Reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar al Bachiller AGUSTÍN ENRIQUE BARDALES PADILLA el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN HISTORIA** y para dar constancia se extendió la presente Acta y firmaron:

Lic. Rolando Pachas Castilla
Presidente

Lic. Raúl Domitilo Adanaqué Velásquez
Miembro

Mg. Dino León Fernández
Miembro

Dr. Francisco Felipe Quiroz Chueca
Asesor

Dr. Francisco Felipe Quiroz Chueca
Vicedecano Académico (e)



*A mis padres: María Elisa y Enrique por sus consejos.
A Nelsi por su comprensión y cariño.
A Lorena y Milagros por su alegría y aliento.*

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos no solo por todo lo que representa, para nuestra historia y nuestras culturas, sino también, por constituirse en un espacio donde se fomenta la investigación en el país, lo cual es transmitido, a sus alumnos, a través de sus distintas facultades, escuelas académicas, centros de investigación y cátedras. Todo ello a pesar de las dificultades y limitaciones propias de la universidad pública. Como hijo de un docente universitario, de esta misma casa de estudios, he sido testigo del enorme esfuerzo de sus catedráticos para llevar a cabo sus investigaciones, lo cual siempre me ha concitado admiración, respeto y una gran motivación. A ellos, y a su ejemplo inspirador, un enorme agradecimiento.

Mención aparte y de manera muy especial, quería agradecer a mi asesor de tesis, al Doctor Francisco Quiroz Chueca, a quien tuve el honor de tener como profesor en mi primer año de universidad y cuyas recomendaciones y consejos me fueron de gran utilidad para culminar esta investigación. A él, mi profundo respeto, agradecimiento y admiración.

No puedo dejar de agradecer a ninguno de mis profesores del pregrado de la Escuela Académico Profesional de Historia, en especial al profesor Carlos Carcelén Reluz cuyas cátedras siempre resultaron motivadoras e interesantes y al profesor Luis Arana Bustamante, cuyas clases, seminarios y lecturas, muchas de ellas asociadas con la antropología histórica, fueron el punto de partida e inspiración para este trabajo y que me sirvieron para valorar, aún más, la enorme riqueza cultural e histórica de nuestras comunidades nativas tan invisibilizadas y olvidadas. Recuerdo, siempre, cada recomendación y consejo.

También quiero agradecer a la Directora del Archivo Arzobispal de Lima, Srta. Laura Gutiérrez Arbulú y al Sr. Melecio Tineo Morón, por su gentileza y las facilidades brindadas para revisar la documentación colonial correspondiente, que son la base de este trabajo.

Agradezco, de igual manera, a los comuneros del pueblo de Santiago de Maray, a quienes tuve la oportunidad de visitar en el 2010 y que me recibieron muy amablemente, contándome y mostrándome las diversas historias y lugares importantes de su comunidad. El viaje por los caminos, del actual Maray, fue una experiencia muy enriquecedora e inspiradora.

Así mismo, debo agradecer a mi madre, María Elisa Padilla Padilla, por su espíritu incansable y su fe inquebrantable, a mi padre Enrique Bardales Pajares, médico veterinario, docente cesante de esta casa de estudios y dedicado a tiempo completo a la investigación, cuyos trabajos, en vía silvestre, siempre los he admirado y respetado, a mis hermanas, Lorena Bardales Padilla, cuya ánimo y fuerza interior es siempre contagiosa, y Milagros Bardales Padilla, estudiante de antropología, quién siempre se mostró entusiasta por el trabajo dándome sus apreciaciones, a Miguel Angel García Medina, por su gentileza para facilitarme determinadas fuentes bibliográficas que fueron muy importantes al momento de la investigación y, finalmente, a Nelsi Mallqui Turín, educadora de profesión y vocación, también de San Marcos, por los consejos y enseñanzas que me dio, porque me mostró que la dignidad no es solo una palabra bonita sino un estilo de vida, y por el enorme cariño demostrado en todo este tiempo, por lo cual estaré enormemente agradecido y nunca olvidaré.

ÍNDICE

Introducción.....	7
0.1.- Problema de Investigación	8
0.2.- Objetivos generales	9
0.3.- Objetivos específicos	9
0.4.- Variables de investigación	10
0.5.- Cuestiones metodológicas y teóricas.....	11
0.5.1.- La microhistoria de Ginzburg.....	12
0.5.2.- Montaignou	15
0.5.3.- Geertz y la descripción densa.....	16
0.5.4.- Hermenéutica.....	17
0.6.- Hipótesis.....	20
0.7.- Historiografía y aspectos metodológicos	20
0.7.1.- El uso de los materiales de “idolatrías”. La etapa inicial	21
0.7.2.- El uso de los materiales de “idolatrías”. Una segunda etapa de dudas hermenéuticas	29
0.8.- Esquema de esta tesis	36
Capítulo 1	40
Maray: geografía e historia	40
1.1.- Geografía.....	40
1.2.- Línea de tiempo del Imperio español, el virreinato peruano y de los principales hitos de la evangelización.	42
1.3.- Contexto histórico	49
1.3.1.- Una economía diversificada y regionalizada	50
1.3.2.- Los asentamientos indígenas	54
1.3.3.- La Legislación Eclesiástica: El Real Patronato y los Concilios.....	55
1.3.4.- Los doctrineros	58
1.3.5.-Las campañas de Extirpación de “idolatrías”	61
1.4.- Conclusiones	65
Capítulo 2	67
Los documentos	67
2.1.- Antecedentes	67
2.1.1.- 1675: Los indios de San Agustín de Puñún y Canín se niegan a pagar las primicias.	69
2.1.2.- 1676: Una denuncia en contra de Juan de Esquivel y Águila en la doctrina de Churín.....	70
2.1.3.- Conclusiones	72
2.2.-La acusación por “idolatrías” de 1677	73
2.2.1.-Descripción del documento.....	73
2.2.2.-El inicio del proceso y la denuncia de los culpables.	74
2.2.3.- En San Juan de Tulpay: confesiones	76

2.2.4.- De regreso a Maray	80
2.2.5.- El balance de Esquivel y el pedido de una visita de “idolatrías”	83
2.2.6.- El juez de “idolatrías”, Juan de Esquivel y Águila	84
2.2.7.- La defensa de los tres acusados.....	90
2.2.8.- Los arrepentidos y el “buen” cura Esquivel	91
2.2.9.- El final del documento	93
2.2.10.- Conclusiones	94
2.3.- El contraataque: la causa de capítulos de 1678	96
2.3.1.- El documento: descripción y contenido.....	96
2.3.2.-Las acusaciones contra Juan de Esquivel y Águila	97
2.3.3.-Los testimonios a favor de los denunciantes	99
2.3.4.-La confesión de Juan de Esquivel y Águila.....	101
2.3.5.- Respuesta del protector de los naturales.....	103
2.3.6.- Segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila	103
2.3.7.-La contra respuesta de los indios.....	106
2.3.8.-Los testimonios finales.	112
2.3.9.-La sentencia	120
2.3.10.- Conclusiones	122
Capítulo 3	124
Análisis hermenéutico	124
3.1.- La verosimilitud de las “idolatrías”.....	125
3.2.- Las causas de capítulos: Contraparte de las “idolatrías”.....	134
3.3.- La verosimilitud de las causas de capítulos	138
3.4.- Personajes y conexiones entre el juicio por "idolatrías" y el de capítulos.....	163
3.5.- La sentencia: ¿Por qué los indios capitulantes de Santiago de Maray pierden el juicio?	173
3.6.- Conclusiones.....	175
Conclusiones Generales.....	177
Bibliografía y fuentes	186
Anexos.....	197

Introducción

La presente tesis es un trabajo de hermenéutica de la historia. Está basada en un análisis comparativo de la información contenida en un juicio por “idolatrías” y una causa de capítulos producidos entre 1677 y 1678 en el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, sierra del corregimiento de Chancay, actual provincia de Huaura. Planteo como objetivo principal el estudio hermenéutico y la compulsa de ambos documentos para así tratar de determinar el grado de fiabilidad de las acusaciones y demás instrumentos legales presentados en los litigios tanto por el sacerdote del pueblo como por los indígenas feligreses del curato. Es pertinente advertir que este trabajo no busca establecer los hechos históricos (tarea habitual de la historiografía), sino realizar el trabajo necesario previo a la labor historiográfica: el análisis hermenéutico. Es decir, establecer la medida en que se puede utilizar en la tarea histórica la información obtenida en las fuentes generadas por acusaciones en el tribunal eclesiástico correspondientes a las doctrinas de los pueblos de indios y así dejar el terreno preparado para un análisis de la abundante información histórica y etnográfica contenida en este tipo de fuentes. Por lo tanto, este estudio, no pretende realizar precisiones acerca de las vicisitudes de los problemas que se reflejan en la documentación de juicios en el ámbito eclesiástico (capítulos e “idolatrías”) sino el significado de estos juicios para entender mejor la situación histórica de la población indígena en sus aspectos sociales, económicos, religiosos, culturales y hasta políticos a partir del estudio conjunto que permite, al confrontar la documentación, evidenciar los intereses que hay detrás de las denuncias, las declaraciones y las acciones que los juicios generan y consignan. Es decir, en vez de los hechos en sí, la tesis busca establecer los grados (o la medida) en que los juicios sirven para conocer los hechos.

Por otro lado, además de ser sumamente interesante, la documentación aquí estudiada constituye un caso poco común por su contenido y riqueza informativa. Es además importante por ser posterior a la actuación del arzobispo Villagómez en 1671, considerada el último gran intento en el proceso de la extirpación, pues se tiene simultáneamente un juicio por “idolatrías” y su “respuesta” por parte de los indios, usando el “arma legal” colonial de la causa de capítulos en un periodo tardío del siglo XVII. La compulsa de las fuentes me permitirá acercarme a la difícil tarea en la historia de establecer la naturaleza de los hechos.

Se trata de dos documentos grandes por su extensión pues juntos suman 228 folios que ubiqué a partir de mi interés en la vida ritual del pueblo de Maray, en especial de una fiesta de lo que hoy es denominado limpia acequia, bien descrita allí, pero la documentación permite analizar además varios aspectos de la vida social del pueblo. Mi énfasis será, por tanto, el análisis más bien hermenéutico de la fuente, pero trataré también varios temas de la dinámica y composición social del pueblo, que son imposibles de dejar de lado para una correcta comprensión del mismo.¹

Una de las comprobaciones sorprendentes fue la persistencia en este período tardío y en un lugar apartado de la sierra central, de todo un complejo religioso nativo que desencadenó, una investigación de “idolatrías” por parte del sacerdote del pueblo.

0.1.- Problema de Investigación

En primer término la problemática parte de una cuestión hermenéutica ligada con la capacidad cognoscitiva y la utilidad de los juicios por “idolatrías” y los de capítulos como fuentes que permiten determinar las características socio-culturales y económicas de la vida cotidiana colonial usando esta documentación.

De otro lado, por lo general, los procesos de “idolatrías” y las causas de capítulos son dos tipos de documentación que no son estudiados de manera conjunta e interrelacionada para determinar si existen o no nexos entre las fuentes citadas. El enfoque clásico utiliza la información contenida en los procesos de “idolatrías” para temas de religiosidad y rituales; mientras que los capítulos son procesados para obtener información ligada a las costumbres y la explotación económica. En ese sentido, planteo establecer dichas interrelaciones entre ambos expedientes, determinando así la validez de estas fuentes, como medios para conocer la realidad social en un caso específico.

Bajo este esquema las preguntas de investigación son:

- ¿Cuál fue la relación entre el juicio de extirpación de “idolatrías” de 1677, entablado por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila, del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, en contra de sus feligreses indígenas, y de otro lado la causa de capítulos, del año 1678, iniciado por los indígenas de la misma doctrina en contra del mismo doctrinero? y, especialmente,
- ¿En qué medida se puede aproximar a establecer el grado de verosimilitud de la información contenida en ambos expedientes judiciales (“idolatrías” y capítulos)?

¹ La motivación de esta investigación parte del seminario de Teoría de la Historia del profesor Luis Arana Bustamante en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde se analizó una vasta bibliografía teórica y práctica sobre el tema.

0.2.- Objetivos generales

- Demostrar mediante la descripción y análisis de los sucesos que ambos procesos judiciales, juicio por “idolatrías” de 1677 y capítulos de 1678, en el pueblo de Santiago de Maray estuvieron interrelacionados.
- Demostrar que el análisis hermenéutico de los expedientes de “idolatrías” y capítulos, permiten un mejor manejo de la información relacionada con la dinámica interna de un pueblo indígena colonial.
- Establecer en qué medida la información de los dos documentos permite conocer y entender las relaciones sociales, religiosas, políticas y económicas de los habitantes de un pueblo serrano colonial como Maray.

0.3.- Objetivos específicos:

- Aproximarnos a demostrar la verosimilitud y fiabilidad, tanto de las acusaciones por “idolatrías”, entabladas contra los indios del pueblo de Santiago de Maray, en 1677, como las denuncias por capítulos, en contra del doctrinero del mismo pueblo, del año 1678.
- Demostrar que el juicio por “idolatrías” de 1677, iniciado por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila, en el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, desencadenó, junto con los abusos del párroco, la denuncia por capítulos del año siguiente, entablada por los indios de la misma doctrina.
- Identificar a los personajes, confesiones y conexiones que demuestren la interrelación entre el expediente de “idolatrías” de 1677, como detonante y causa de la denuncia por capítulos de 1678.

- Identificar a los kurakas o indios principales de los distintos pueblos de la doctrina y pueblo de Santiago de Maray, que participaron en ambos juicios (“idolatrías” y capítulos) ya sea a favor o en contra del doctrinero.

- Tratar de identificar las distintas motivaciones que llevaron a los kurakas, o indios principales de los distintos pueblos que conformaron la doctrina y pueblo de Santiago de Maray, a participar activamente en ambos procesos judiciales (juicio por “idolatrías” y capítulos) ya sea a favor del doctrinero o en contra del mismo.

0.4.- Variables de investigación

La variable marco es el contexto histórico asociado con la transición económica, política y social por la que atravesaba la metrópoli y sus colonias.² Este periodo (segunda mitad del siglo XVII) ha sido ampliamente estudiado por Andrien (2011), y se caracterizó por la reducción de los ingresos fiscales del Imperio español y la regionalización y revitalización del comercio y economía colonial, lo que descartó una crisis económica en el siglo XVII tal como sostenía la historiografía tradicional.³

Las variables independientes, son todos aquellos intereses que motivaron el alineamiento de los protagonistas, tanto a favor del juicio por “idolatrías” o brindando el respaldo al juicio por capítulos. Así tenemos:

- Los intereses del doctrinero del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, relacionados a las exacciones económicas, la búsqueda del dominio, la represión y el usufructo de la mano de obra indígena.

- Los intereses de los indios principales, asociados con el mantenimiento de sus tradiciones socio- religiosas, lo cual les garantizó la conservación de su poder, prestigio y los beneficios que ello conllevaba, a la vez de resistir y detener los constantes y sistemáticos abusos del párroco.

² Kenneth Mills denomina a este marco temporal: "periodo colonial medio" que comprendía desde 1640 a 1750. Ver Mills (1994, 1996).

³ Sobre la llamada "crisis general", Luis Miguel Glave (1986), también señala que el siglo XVII, se caracterizó por cambios económicos y sociales, asociados con la pérdida del poder estatal y la diversificación económica, lo cual benefició a determinadas regiones. Tanto Andrien como Glave manifiestan, cada uno a su manera, que esta centuria se caracterizó por cambios estructurales que fueron minando la capacidad del estado colonial para recaudar impuestos y centralizar el poder, mientras que en el virreinato peruano se producía y consolidaba una segmentación y diversificación de las actividades económicas.

- Los intereses de los indios del común que colaboraron con el doctrinero, lo cual les brindó seguridad y ciertos beneficios y, por otro lado, la defensa e involucramiento en los rituales tradicionales que les proporcionó seguridad y un respaldo ideológico ante los avatares del sistema colonial.

Las variables dependientes son las informaciones de los dos procesos judiciales. Así tenemos:

- El juicio por “idolatrías”, iniciado en 1677, el cual desencadenó una serie de acusaciones, contraacusaciones y confesiones por parte de los indios.

- El juicio por capítulos, iniciado en 1678, que es el producto de la resistencia indígena ante los abusos del cura y a su vez una defensa de sus tradiciones. Esto conllevó al alineamiento de las distintas facciones indígenas, existentes al interior del pueblo, y las cuales se ubicaron tanto a favor como en contra del doctrinero.

0.5.- Cuestiones metodológicas y teóricas

Cabe remarcar que este trabajo es, básicamente, un estudio de microhistoria⁴ y de historia social.⁵

⁴ El término Microhistoria fue usado por primera vez, según Carlo Ginzburg, por el profesor de la universidad de Berkeley, George R. Stewart en 1959, destacándose un libro suyo titulado: *Pickett's Charge. A Microhistory of the Final Attack at Gettysburg, July 3, 1863*, en el que analizó de manera pormenorizada un episodio, de tan solo veinte minutos, de la batalla decisiva en la guerra de secesión norteamericana. Stewart señaló la importancia de ese corto lapso de tiempo en el destino no solo de la guerra civil sino también de la historia de los EEUU (Ginzburg 1994:14-15).

Por otro lado, Luis Arana Bustamante, señala que la microhistoria, comúnmente, es definida solo en función a una “escala de observación” caracterizada por el abordaje de casos específicos y “una unidad de observación pequeña” (micro). Sin embargo; debido al desarrollo de la metodología histórica, que hizo común este tipo de análisis, dicha definición ha quedado “demasiado ancha”. Por tanto, un enfoque más objetivo y menos restrictivo al tema de la escala de observación, define la microhistoria como una serie de procedimientos analíticos que implican la deducción indiciaria de Ginzburg y principalmente la labor de desentrañar las causas de los procesos históricos en función a determinados indicios. Por otro lado, la microhistoria también se define en relación a una serie de factores, como: el análisis de casos con poca documentación, la investigación sobre poblaciones o personajes pertenecientes a las “clases subalternas”, el uso de documentación detallada que expresa o es representativa de un determinado aspecto de la sociedad y un enfoque cualitativo que ponga en evidencia las relaciones sociales de la época partiendo del análisis focalizado de un caso representativo (Luis Arana, Seminario de Teoría de la Historia SO611251, 2012-1, Departamento de Historia UNMSM).

⁵ Sin embargo; también podría catalogarse como un estudio de etnohistoria o antropología histórica debido a las influencias y la metodología utilizada. El término etnohistoria fue usado por primera vez en 1908 por el etnólogo Clark Wissler a raíz del estudio de los indios norteamericanos (Arana 2010: 189-190). El concepto se usó para referirse al “uso etnológico de materiales escritos por blancos” (190). La antropología histórica es definida más como “un territorio de frontera” entre la antropología y la historia. Ver: (Viazzo 2003:12; Arana 2010: 188; 2005: 477-500).

No pretendo hacer un recuento pormenorizado de todas las metodologías que se están empleando en los estudios de estos materiales coloniales, pero sí quiero especificar algo de las corrientes y posturas metodológicas que me sirvieron para el tratamiento de estas fuentes.

0.5.1.- La microhistoria de Ginzburg

Efectuaré un análisis de caso tal como lo plantearon diversas corrientes algo concurrentes a partir de la década de 1970: concretamente me fueron de mucha utilidad los aportes de la microhistoria italiana, siendo ejemplos clásicos el de Carlo Ginzburg⁶ con *El queso y los gusanos* (1976), y en la misma tónica el trabajo de Natalie Zemon Davis *El regreso de Martín Guerre* (1983).

El trabajo de Carlo Ginzburg (1976) marcó un hito en cuanto a la metodología y tratamiento de las fuentes en estudios microhistóricos. La historia casi desconocida de un molinero, llamado Menochio, que vivió en la región de Friuli (Italia) y los juicios a los que fue sometido, permitieron a Ginzburg aproximarse a “la cultura de las clases subalternas” o “cultura popular” y a la vez analizar la vida social de una aldea italiana.

Se logró romper con las limitaciones que impedían conocer la historia de aquellos grupos considerados “sin historia”.⁷ Bajo este esquema se hizo uso del concepto antropológico de cultura, definida como “el conjunto de creencias, patrones de comportamiento, etc., propios de las clases subalternas en un determinado periodo histórico”(Ginzburg (1981[1976]): 14).

La utilización de este concepto, por ejemplo, permitió un acercamiento más serio y sistemático a culturas tradicionalmente relegadas y se constituyó en su sello metodológico donde se combinaba métodos históricos con la teoría antropológica. A su

⁶ También cabe destacar obras como: *El juez y el historiador: Consideraciones al margen del proceso de Sofri* (1993[1991]), donde, haciendo uso del método microhistórico, aborda un juicio contemporáneo realizado en contra de Adriano Sofri, acusado del asesinato de un inspector de policía en 1972. Ginzburg analiza, paso a paso, el proceso, las acusaciones y el proceder de los funcionarios judiciales, encontrando contradicciones, incongruencias e irregularidades. Asimismo, en el artículo titulado: “*Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella*” (1994), el autor hace un recuento pormenorizado del alcance, importancia y significado de la microhistoria.

⁷ Conocida expresión de Eric Wolf, quien en su libro: *Europa y los pueblos sin historia* ([1982]1993) señalaba cuan erróneo resulta excluir a determinados grupos sociales de la historia, ya que esta, desde siempre, ha reflejado constantes interrelaciones a lo largo del tiempo.

Por otro lado la necesidad de un recambio metodológico que tome más en cuenta las profundas interconexiones, no solo económicas, sociales y culturales, sino también entre el pasado y el presente, hacen imprescindible la complementariedad entre la historia y la antropología. Si bien es cierto, la necesidad de una metodología interdisciplinaria, ya se advertía desde la Escuela de los Annales en 1920, y que otros investigadores como Wallerstein, en *Análisis de sistemas-mundo* o *Abrir las ciencias sociales*, ya han remarcado (Wallerstein 2006a [1996]; 2006b [2004]), aún hay reticencias para cambiar determinados paradigmas y realizar investigaciones verdaderamente interdisciplinarias.

vez, esto generó un cambio en el tratamiento de las fuentes por parte de los historiadores, que ahora no solo se centran en la compulsa y el cruce de informaciones, sino también en la cultura del grupo social estudiado, evitando conclusiones apresuradas que ignoren la lógica y las “agendas” de los propios actores sociales. Sin embargo; debido a la marginalidad y a la escasez de fuentes elaboradas por los propios grupos sociales subalternos, surge un problema evidente para el historiador que debe utilizar fuentes indirectas “escritas por individuos vinculados más o menos abiertamente a la cultura dominante” (Ginzburg (1981[1976]): 15). Por ello considero que en un contexto como el nuestro (donde la documentación colonial hace referencia tanto a grupos subalternos comprendidos dentro de la sociedad andina, como a prácticas culturales distintas a las occidentales) la interrelación y el uso de conceptos antropológicos, como el de cultura, está justificado tanto en la necesidad metodológica propia de nuestra marcada diversidad cultural, que hace preciso el concierto y participación de al menos la historia y la antropología, como en las mismas bases metodológicas de la ciencia histórica. De esta manera, desde la escuela de los annales se promovía la interrelación e interdependencia de las distintas metodologías de las ciencias sociales para comprender mejor la realidad social.

En cuanto al método de narración, de mi estudio, sigo los modelos de Ginzburg de seguir un juicio paso a paso conforme iba avanzando el proceso y el de Natalie Zemon Davis quien narra, en su obra: *El regreso de Martín Guerre*, el contexto y los acontecimientos en torno al juicio que se le siguió a Arnaud du Tilh, quien fue procesado y ejecutado por suplantar a Martín Guerre, un campesino francés del siglo XVI.⁸ Zemon Davis narra cómo el suplantador se valió, primero ante el pueblo y luego ante el tribunal, de su parecido físico, la complicidad tácita de la mujer del suplantado, y el conocimiento pormenorizado de la vida del esposo ausente, para defender su falseada identidad, hasta el final, y hubiera cumplido su propósito de no ser porque en pleno juicio se apareció el verdadero Martín Guerre, desbaratando todos los ardides del impostor.

Estas historias se narran de modo tal que no solo se nos revela el desenlace de los acontecimientos, sino que se logra expresar tendencias históricas y el clima socio-cultural de la época. A su vez, son importantes porque son historias cuyas fuentes son los procesos judiciales. Cabe precisar, como ya señalé anteriormente, que este tipo de

⁸ El caso es sumamente conocido e inclusive existen dos adaptaciones cinematográficas: "El retorno de Martín Guerre" estrenada en 1982, protagonizada por Gérard Depardieu, y la versión norteamericana: "Sommersby" de 1993, ambientada en la guerra de secesión.

narración es, para mí, la más adecuada ya que, en el caso que estoy analizando, las motivaciones e intereses se van abriendo paso conforme avanzan los procesos judiciales y no es sino hasta el final de una narración, a la par con el desarrollo de los juicios, que uno va identificando las agendas e intereses particulares, que es uno de los objetivos de este estudio. Asimismo es interesante notar como Zemon Davis va develando no solo la identidad del suplantador sino, si era posible o no, que su entorno (esposa, amigos y conocidos) no se diera cuenta de la farsa, es decir aquellas cuestiones que el documento no resuelve, ni menciona, directamente. En ese sentido, para nuestro caso, considero que esta labor, de desentrañar la verdad, combinando el tradicional análisis documental con los patrones socio-culturales de la época y aprovechando hábilmente la propia construcción de las mentiras de los protagonistas, es uno de los grandes aportes para comprender mejor la información contenida en la documentación de idolatrías y capítulos, plagada, al igual que Arnaud du Tilh, de medias verdades, mentiras y exageraciones que en apariencia son del todo verosímiles.

Otro aporte metodológico que me fue de gran utilidad es el artículo de Ginzburg “Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales” (1986) basado en un modelo metodológico aparecido a finales del siglo XIX, propuesto por el médico italiano Giovanni Morelli (1999[1986]), el método indiciario se usó para demostrar la autenticidad de cuadros antiguos, guiándose por los detalles secundarios y así determinar la autoría de las obras. Y es precisamente, por su atención a los indicios y detalles como medios para llegar al conocimiento, que Ginzburg destaca su utilidad para los estudios microhistóricos cuyas fuentes se caracterizan por dar testimonio de grupos subalternos y en donde la información está llena de detalles aparentemente inconexos, pero que si se analizan en su conjunto y se cruza la información, tal como sostiene el método de los indicios, se pueden dar luces sobre la realidad que buscamos desentrañar.

En mi caso, valoro este aporte metodológico ya que, al igual que los llamados “guiños” de Clifford Geertz en su clásico ensayo titulado, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (1973), en fuentes tan complejas, como los juicios coloniales de “idolatrías”, es más que necesario prestar mucha atención a determinados detalles, personajes y sucesos en apariencia inconexos pero que en este caso (con la enorme ventaja de poder cotejar tanto el juicio por “idolatrías” como el de capítulos) es posible determinar ciertas conexiones y motivaciones que en otros contextos no serían posibles. En nuestro caso, como veremos más adelante, el indio

Antonio Criollo es un buen ejemplo de ello ya que aparece tanto en los juicios de "idolatrías" como de capítulos.

El método indiciario, entonces, es una herramienta indispensable en todo estudio microhistórico ya que facilita y consolida una mejor comprensión de la realidad social y más aun en casos como el presente donde eran comunes testimonios de todo tipo que respondían a toda clase de motivaciones.

0.5.2.- Montaignou

También me fue de mucho provecho, dentro de la denominada “Nueva Historia” de los *Annales*, el trabajo de Emmanuel Le Roy Ladourie, *Montaignou, aldea occitana de 1294 a 1324* (1975) que es una muestra de “historia total”, pero a escala micro. Le Roy Ladurie, considerado el discípulo más brillante de Fernand Braudel, estudió una pequeña aldea nombrada Montaignou, situada en el sur de los Pirineos, que fue objeto entre 1318 a 1325 de una minuciosa investigación inquisitorial a cargo de Jacques Fournier, futuro papa Benedicto XII. Montaignou fue la última aldea que apoyó de modo activo la denominada herejía cátara, y por tanto se constituyó en un caso paradigmático.

La obra de Le Roy Ladourie se destaca por la utilización del registro inquisitorial no solo para conocer los pormenores del juicio y las acusaciones, sino para reconstruir la vida familiar y la cultura campesina. Es uno de los mejores ejemplos de cómo una fuente, cuyo origen se sitúa en el control social y la represión, puede servir para acercarnos a la realidad y la vida social de los llamados pueblos “sin historia”, siempre y cuando se realice un adecuado cruce de informaciones y se ponga atención a los detalles del entorno social en los que estaban inmersas las acusaciones. De aquí se entiende que Le Roy Ladurie (1981[1975]) llamara a Fournier “etnógrafo y policía” (16) del mismo modo que Raúl Porras Barrenechea calificaba a los extirpadores como "arqueólogos al revés" o como Pierre Duviols que señalaba el accionar destructivo de los visitantes de "idolatrías" pero que, paradójicamente, por ese afán, realizaron descripciones sumamente detalladas el objeto idólatrico (Duviols 1977 [1971]): 427, 428), las cuales perduran hasta nuestros días y son puertas de acceso a la vida socio-cultural de pueblos como el de Santiago de Maray.

En suma, la labor de Fournier y sus registros, en sus tres gruesos volúmenes, se han constituido en documentos históricos valiosísimos, a pesar de que estaban asociados con la destrucción de lo que llamamos la “otredad” más que a su conocimiento y comprensión. De igual modo, los extirpadores coloniales del siglo XVII a pesar de su

carácter profundamente destructivo y represor que bien podría calificarse como un "etnocidio cultural", realizaron una labor "etnográfica" involuntaria, que con el pasar del tiempo y con las innovaciones metodológicas, se constituyen en fuentes coloniales valiosas, siempre y cuando se depuren adecuadamente, a través de un análisis hermenéutico, que en este caso tiene la ventaja de comparar dos juicios coloniales ocurridos de manera concatenada ("idolatrías" y capítulos) lo cual es una ventaja comparativa. Por otro lado, es interesante notar la analogía entre las fuentes usadas por Le Roy Ladourie y la documentación de "idolatrías" y capítulos y si bien es cierto son contextos socio-culturales distintos, pues es innegable que hay situaciones históricas parecidas o análogas. Ambas documentaciones, la europea y la peruana, empezando por las "idolatrías", son producto de una situación de represión contra grupos subalternos por parte de funcionarios estatales (los cátaros siendo juzgados por los inquisidores y los indios siendo enjuiciados por el doctrinero). Si bien es cierto, las Campañas de Extirpación de "idolatrías", no tuvieron el grado de institucionalidad y solidez, de la Inquisición europea, no podemos negar que esta estrategia metodológica es válida en función a la minuciosidad del análisis documental y como de informaciones, obtenidas muchas veces por la fuerza, el miedo o las amenazas, es posible reconstruir el contexto socio-cultural de un pueblo.

0.5.3.- Geertz y la descripción densa

Otro aporte fundamental fue la aplicación de la "descripción densa", postulada por Clifford Geertz, a materiales históricos.⁹ Su ensayo, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" (1973) tuvo importantes repercusiones teóricas y metodológicas en las ciencias sociales.

Él plantea, volviendo sobre una idea de Max Weber, un "concepto semiótico" de la cultura, bajo la premisa de que el ser humano se encuentra inserto dentro de un cúmulo de significaciones creadas por él mismo (Geertz, 1991[1973]: 20). Geertz explica que la etnografía es la marca diferenciadora de la ciencia antropológica, asociándola con la llamada "descripción densa" (21) que es un método, para desentrañar y definir "una jerarquía estratificada de estructuras significativas" dentro de las cuales se desenvuelven los hechos sociales (22-24). La antropología interpretativa asimila a la realidad social con un denso discurso escrito que es preciso desentrañar, que busca

⁹ El ejemplo clásico de esta aplicación es el de Robert Darnton con su libro *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa* (1984).

rescatar “lo dicho”, evitando generalizaciones exageradas y centrándose solo en casos particulares (Geertz, 1991[1973]: 32, 34).¹⁰ Las ideas de Geertz se constituyen así en un valioso aporte para la práctica de la etnografía y, por extensión, son un importante pilar para el auge de los estudios que buscan “deconstruir la realidad social.” En particular, permiten poner atención a los múltiples indicios y códigos culturales que conducen a una mejor comprensión de los episodios de la vida colonial.

Es interesante notar, que el ensayo de Geertz, posee una “pequeña historia”, extraída de su libreta de campo, la cual no tendría sentido, ni se comprendería, sino se identificase, adecuadamente, el contexto socio-cultural e histórico en el que se dio este suceso y como se obtuvo esta información, que en ese caso correspondía al Marruecos de 1912, narrado por un informante en 1968, respectivamente (23). En ese sentido, se hace más que necesario contextualizar la documentación colonial, a fin de “desentrañar las estructuras de significación”(24) que consiste en identificar los distintos intereses y protagonistas que produjeron una situación determinada (en nuestro caso, juicio por “idolatrías” y capítulos), captando, para posteriormente explicar, la multiplicidad de “guiños” y estructuras superpuestas presentes en los documentos coloniales como son: la importancia de los rituales nativos en el mundo colonial, la agencia de los doctrineros, la legitimidad e influencia cultural de los kurakas y especialistas religiosos, el “doble juego” de los indios ladinos, etc.

0.5.4.- Hermenéutica

Una de las marcas distintivas de la metodología histórica y la meta principal de la crítica de fuentes,¹¹ o análisis documental, es la crítica interna¹² llamada también crítica superior o hermenéutica (Topolsky 1982: 333). Esta es entendida como el análisis e

¹⁰ En este punto, la descripción densa, entra en abierta contradicción con la metodología microhistórica que también parte de estudios particulares pero que aspira a una comprensión un poco más amplia de la sociedad que se está analizando. Sobre las críticas y diferencias entre la descripción densa y la microhistoria, revisar Levi (1996[1993]). Sobre microhistoria. En Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia* (pp.119-143).

¹¹ Aróstegui, inspirado en el carácter innovador de la escuela de los Annales, define a la fuente histórica como, “cualquier tipo de documento existente, cualquier realidad que pueda aportar testimonio, huella o reliquia, cualquiera que sea su lenguaje”. También menciona que sería “todo aquel objeto material, instrumento o herramienta, símbolo o discurso intelectual, que procede de la creatividad humana, a cuyo través puede inferirse algo acerca de una determinada situación social en el tiempo”. (Aróstegui 2001: 378, 380).

¹² Topolsky menciona que la crítica interna o superior se complementa con la crítica externa o erudita. Esta última está abocada, en su sentido más estricto, al análisis de las características externas de la fuente a fin de demostrar su autenticidad. Por otro lado, en una concepción más amplia, la crítica externa también puede incluir el desciframiento y análisis de los datos contenidos en la fuente (Topolsky 1982: 333).

interpretación del contenido de las fuentes para determinar su grado de fiabilidad,¹³ lo que Aróstegui ha llamado la “depuración de la información” o el “análisis de fiabilidad de las fuentes”, permitiendo establecer para qué sirve una fuente determinada (Aróstegui 2001: 379, 393). Por su parte, la fiabilidad puede ser entendida de dos maneras, la primera asociada con la veracidad del mensaje o “la frecuencia de datos falsos o verdaderos obtenidos de un informante concreto” que vendría a ser la fiabilidad completa y la segunda asociada con la intencionalidad del informante o los motivos que lo empujaron a proporcionar determinada información, esta es la llamada “fiabilidad propiamente dicha” (343). En cuanto a esta última se toma en cuenta tanto la veracidad de la información, que el informante proporciona, como lo que sabemos de él en sí.

Ambos aspectos están relacionados, puesto que la veracidad del mensaje está asociada con los objetivos, requerimientos y la posición política o social del informante.

De igual manera, es preciso identificar a quién o a quiénes estaba dirigida la información, puesto que ello está relacionado con el lenguaje, los énfasis o el estilo del mensaje.

Por otro lado, siguiendo un criterio de intencionalidad, las fuentes pueden ser testimoniales, cuando fueron elaboradas con la intención explícita de servir como testimonio histórico a las futuras generaciones; y fuentes no testimoniales, las que fueron elaboradas para fines distintos a los de servir como testimonio histórico, como por ejemplo un juicio o una carta, es decir son involuntarias o indirectas si seguimos el criterio posicional (383, 384). Este tipo de documentación producirá “las más perfectas y objetivas inferencias que pueden hacerse de la vida de los colectivos humanos” (386), razón por la cual la historiografía científica las prefiere, aunque, paradójicamente, la producción histórica mundial está más asociada con las fuentes testimoniales.

Las fuentes de esta tesis se ubican en el tipo de no testimoniales o involuntarias, que de por sí, como ya se ha señalado, requieren la superación de evidentes dificultades interpretativas que tienen que ver con el desciframiento de la multiplicidad de “guiños”, usando un término de Geertz, y el análisis de las motivaciones subalternas tan frecuentes en este tipo de documentación pero que a su vez resultan muy enriquecedoras para comprender la polivalencia de factores que intervienen en un aspecto de la vida socio-cultural.

¹³ Cuando decimos que una fuente es fiable nos referimos a que proporciona información en la que se puede confiar respecto a hechos específicos (Topolsky 1982: 342).

Por otro lado, la identificación adecuada de las motivaciones o intereses de los informantes no tiene por objetivo, en todos los casos, descartar la información que estos proporcionan sino la de ubicarla en su real dimensión puesto que la mentira o la exageración encierran, en sí mismas, motivaciones o intereses que también forman parte de la realidad a la que queremos acceder y que, haciendo las preguntas adecuadas, a las fuentes, nos podrían revelar importantes aspectos de la vida social o cultural (Bloch 1987 [1949]: 75; Aróstegui 2001: 391, 393). En ese sentido, no existe el testigo “ideal”, que emita mensajes plenamente verdaderos, lo que hay es buenos o malos testimonios que dependen de una serie de factores que es preciso dilucidar, hasta donde sea posible, a través de un análisis que permita comprenderlos (Bloch 1987[1949]: 73, 81).

Por lo tanto en el análisis hermenéutico se descartan los postulados de la historiografía tradicional que parte de la recolección pasiva de los hechos para, guiado por la disponibilidad de estos, proceder a la construcción del relato histórico. Ninguna investigación histórica que no parta hacia una dirección específica (un tema, problemas, preguntas de investigación e hipótesis), o que no esté bien definida o planificada,¹⁴ ha producido algo fecundo (Aróstegui 2001: 361, 362; Bloch 1987 [1949]).

De este modo la llamada crítica de fuentes o análisis documental,¹⁵ es abordada, en este trabajo, como un elemento activo y fuertemente engarzado al proceso metodológico (Aróstegui 2001: 392), dejando, en este caso específico, para después, futuras investigaciones sobre múltiples aspectos de la vida social colonial y a su vez descartando la vieja usanza metodológica que coloca la crítica de fuentes en un plano totalmente dissociado a la investigación y la producción del conocimiento histórico.

¹⁴ Para Aróstegui, planificar una investigación significa “prever los momentos cognoscitivos y técnicos por los que el trabajo habrá de pasar” o también es la “previsión de adaptación del trabajo a los problemas concretos del objeto investigado” que implica tres niveles: lo que quiero conocer, como lo conoceré y la comprobación de lo conocido (Aróstegui 2001: 362).

¹⁵ Aróstegui define el análisis documental como “el conjunto de principios y operaciones técnicas que permiten establecer la fiabilidad y adecuación de cierto tipo de informaciones para el estudio y explicación de un determinado proceso histórico” (Aróstegui 2001: 393).

0.6.- Hipótesis

Las hipótesis principales de la tesis son las siguientes:

- El juicio por extirpación de “idolatrías” de 1677, entablado por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila del pueblo y doctrina de Santiago de Maray en contra de sus feligreses indígenas, fue el detonante y una de las causas del juicio por capítulos, del año siguiente, donde los indígenas pasaron a ser los acusadores del mismo religioso, siendo los kurakas e indios principales de los distintos pueblos de la doctrina, quienes influenciaron y participaron activamente en ambos juicios, motivados por sus intereses particulares tanto a favor (alianzas con el doctrinero y beneficios económicos) como en contra (mantenimiento de las tradiciones socio-religiosas que garanticen buenas cosechas y defensa contra las exacciones económicas) del mencionado párroco.
- Las denuncias en contra de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray en 1677 por parte de su doctrinero, el párroco Juan de Esquivel y Águila, y las acusaciones de los indígenas del mismo pueblo y doctrina, contra su cura doctrinero, son en su mayor parte, reales y verosímiles, independientemente de las sentencias que se hayan dictado en ambos procesos, ya que estos eran “armas legales” que tomaban hechos de la vida cotidiana colonial, que transgredieron la legalidad pero eran comunes, para destruir a la otra parte cuando se rompió el frágil equilibrio colonial que imperaba entre el doctrinero y sus feligreses.

0.7.- Historiografía y aspectos metodológicos

He empleado, como base, los abundantes trabajos existentes sobre esta clase de documentación (material de “idolatrías” y causas de capítulos principalmente) y sobre los aspectos generales de los pueblos de indios coloniales para brindar un contexto general al análisis de caso.

En una primera etapa (década de 1950 a 1980) los “padres fundadores” de la moderna etnohistoria andina, los antropólogos Rainer Tom Zuidema (1973, 1977, 1978) y John Murra (1975), establecieron una nueva metodología para la interpretación de las fuentes coloniales, que consistía en analizarlas no solo como documentos históricos sino también como material etnológico o etnohistórico que encerraba elementos propios de

la cultura, organización social y cosmología andina¹⁶ y que por tanto poseían una lógica distinta a la de la cultura occidental que era preciso desentrañar dentro de sus propios códigos.¹⁷ De esta forma se dejaba para después el análisis pormenorizado de los problemas de contexto o las pugnas sociales en medio de las cuales se generó el documento.

Estos aportes influyeron en los etno-historiadores peruanos de la década siguiente y, en particular, en Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostworowski, quienes aplicaron, a su estilo, estos aportes metodológicos. Así también, Luis Millones hizo importantes contribuciones a los estudios andinos analizando la documentación bajo los esquemas de la antropología. Para valorar mejor estos aportes, se divide el análisis en dos momentos separados por, aproximadamente, el año 1990 cuando surgen dudas hermenéuticas en el manejo de la documentación de “idolatrías”, cuestión básica para esta tesis.

0.7.1.- El uso de los materiales de “idolatrías”. La etapa inicial

En esta primera etapa Lorenzo Huertas Vallejos publicó una tesis titulada, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)* (1967)¹⁸ donde se expuso, el inmenso potencial de los juicios producidos durante las campañas de extirpación “idolátrica”.

Este trabajo es importante ya que Huertas usó el mismo expediente de “idolatrías” de 1677, que estoy utilizando en este trabajo. Huertas procedió a describir,

¹⁶ Se puede elaborar una definición de cultura andina (prehispánica) partiendo de la unión de dos tendencias etnohistóricas que tuvieron su génesis por los años 50, específicamente las investigaciones de John V. Murra y Tom Zuidema. De esta forma, una definición de cultura andina pasaría por tomar los aportes sobre su sistema económico en armonía y adaptación con el medio geográfico andino (Murra) y las particularidades de su organización social (Zuidema) (Arana, 2010: 188). También se tendría que tomar en cuenta la organización del trabajo ligado a la configuración social, la importancia de la presencia de los kurakas dentro del sistema de redistribución a nivel comunal, el sistema de archipiélagos verticales o el trabajo por turnos (Murra) y, también, implicaría la adoración ancestral, el modelo de parentesco bilateral y su organización espacial y cultural (Zuidema) (189). Obviamente estas particularidades comenzaron a sufrir transformaciones coloniales que fueron eliminando algunos rasgos, cambiándolos en la medida que fueron funcionales al sistema colonial (la mita por ejemplo o la función de los kurakas como mediadores entre la comunidad y las autoridades españolas) o preservándolos como consecuencia del relajamiento de los controles y la corrupción de los doctrineros (por ejemplo, en este caso, la persistencia de la adoración a las huancas, al sol y la práctica de rituales como el de la limpia acequia en un periodo tardío (1677) que además, en el último caso, persisten hasta la actualidad).

¹⁷ Zuidema, por ejemplo, en “Parentesco y Culto a los antepasados en tres comunidades peruanas”. (1989[1973]) hizo uso de la relación de Rodrigo Hernández Príncipe, cura de la parroquia de Santo Domingo de Ocros en 1622. Allí señaló la utilidad de estos documentos para el conocimiento de datos etnológicos como la ancestralidad, permitiendo la descripción de los rituales y de la organización social de una pequeña comunidad andina (Zuidema, (1989[1973]): 117).

¹⁸ Este trabajo se convirtió, en 1981, en un libro con el mismo nombre.

de manera general, una serie de ritos¹⁹ y prácticas religiosas andinas realizadas dentro del contexto de la vida colonial, siguiendo las confesiones de los acusados por hechicería. Considero que siendo un trabajo pionero y profundamente innovador, la sola enumeración de la gran cantidad de prácticas culturales de la época se constituye en un valioso aporte, que no obliga al autor a realizar una sistematización de las mismas, ni mucho menos a establecer los intereses subalternos o motivaciones del extirpador y los indígenas.

Asimismo, dos trabajos focalizados en el pueblo de Santiago de Maray, son el artículo de Guillermo Cock y Mary Eileen Doyle “Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao” (1979) que usó, como fuente principal y exclusiva, el expediente de “idolatrías” de 1677, centrándose en la existencia y descripción de un culto solar colonial de carácter regional, y el artículo de Fernando Iwasaki Cauti: “Idolatría de los indios Checras. Religión andina en los Andes centrales” (1984), que se basó en las “declaraciones de los ministros de la idolatría de Checras” durante la visita de Hernando de Avendaño en 1614.

También pertenecen a esta primera etapa los trabajos de Pierre Duviols, destacándose *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)* (1977[1971]), donde usó sistemática y extensivamente los expedientes de “idolatrías”, constituyéndose en un modelo metodológico pionero y en el mejor recuento histórico del funcionamiento de las campañas de extirpación “idolátrica”, con todas sus motivaciones ya sean políticas, económicas o religiosas (Duviols 1977: 176-230). El trabajo de Duviols, es sin duda un pilar fundamental en los estudios de este tipo, que no ahonda en las particularidades propias de casos como el que estoy estudiando, sino que más bien es un intento por sistematizar la gran cantidad de juicios por “idolatrías”, tratando de encontrar un patrón común en la ingente información proporcionada por los extirpadores, al tiempo que busca situar los distintos procesos judiciales dentro de determinadas características asociadas con un marco temporal de larga duración.

Por otro lado, a partir de la segunda mitad de la década de 1960 y desde una perspectiva que ponía más énfasis en la estructura económico-social de la colonia, Karen Spalding, antigua alumna de John Rowe, y fuertemente influenciada por los

¹⁹ Se menciona el culto al agua, a los muertos, al sol, la luna, al rayo, las estrellas, al arco iris, los remolinos, la tierra, los animales, las plantas, al mar, las cochas, los puquios, los ríos, el fuego, etc. (Huertas 1981: 69-91).

estudios de John Murra,²⁰ analizó “el problema de los mecanismos y la dinámica de un sistema colonial desde la perspectiva de los miembros de la sociedad indígena; esto es, desde el punto de vista de los conquistados” (Spalding 1974a [1970]: 22). Asimismo, en su tesis sobre Huarochirí (1984), Spalding desarrolló “un esquema teórico general de la sobreimposición del orden colonial sobre las estructuras prehispánicas existentes” (Arana 2010: 25). Para este caso, esta perspectiva es de gran utilidad ya que, a diferencia de anteriores estudios sobre la documentación colonial, la autora no tiene como eje fundamental la ritualidad sino las estructuras socio-económicas, dejando en claro que los aspectos religiosos estaban profundamente interrelacionados con motivaciones económicas, sin que ello signifique la invalidación de las prácticas rituales, sino, más bien, analizarlas como parte de un todo bien estructurado.

Esta idea me será de mucha utilidad al momento de sopesar la importancia que los pobladores de Santiago de Maray le daban a sus prácticas rituales, no como parte de una superestructura totalmente inconexa con los medios de producción, sino totalmente funcional y complementaria a las necesidades económicas y vicisitudes del poblador andino colonial sin que ello suponga una relación excluyente.

En el artículo: “Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial” (Spalding 1974a [1970]: 61-87), la autora muestra un sistema socio-cultural dinámico, que no impidió las transformaciones y adaptaciones de los distintos grupos sociales (61). En ese sentido, los antiguos criterios prehispánicos que adjudicaban la posición social, la autoridad y el acceso a los recursos, a través del parentesco, se fueron modificando y adaptando al contexto colonial (63, 65). Aparecieron nuevos personajes, los llamados, “escaladores sociales” como por ejemplo los kurakas²¹ ilegítimos o los alcaldes de indios, en la esfera civil y los indios cantores, los sacristanes, fiscales o alguaciles, en el plano religioso (72-74, 78), que desequilibraron el orden social establecido. Bajo este esquema, se pueden situar las pugnas coloniales (denuncias por “idolatrías” o causas de capítulos) en un contexto

²⁰ Entre los aportes fundamentales de John Murra a la caracterización de las sociedades andinas destaca “su estudio de los sistemas económicos y de adaptación ecológica” remarcándose “la organización del trabajo fuertemente basada en el sistema de la organización social, el concepto generalizado de “turno” cíclico de trabajo o mit'a, los intercambios recíprocos comunales y con los miembros de los niveles políticos mayores determinados en grupos de trabajo, la redistribución centralizada por la jefatura o el estado, el aprovechamiento ventajoso de las múltiples ecologías andinas mediante unidades sociales ‘colonizadoras’ no desligadas de la unidad social central”(Arana 2011: 188-189).

²¹ Spalding menciona que la función principal del Kuraka, durante la época prehispánica “era la de ser el representante de su comunidad y el guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad” (Spalding, 1974a [1970]:36). En compensación por estos servicios, el kuraka podía acceder de manera especial, y casi exclusiva a nivel local “de los bienes y recursos de sus comunidades” (36).

objetivo y menos estereotipado, donde existieron multiplicidad de factores e intereses asociados con los nuevos actores sociales, las autoridades coloniales, la población indígena y las autoridades tradicionales.²²

En, “El indio en la colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras”(Spalding 1974b [1970]: 197-249), Spalding remarca que los juicios por “idolatrías” pueden ser utilizados para conocer “los orígenes de los conflictos dentro de las comunidades” (236), es decir usar las denuncias como medios de acceso que nos permitan explicar las tensiones y la estructura social de las comunidades. Por otro lado, en su artículo: “Resistencia y adaptación colonial y las élites nativas” Spalding remarca la fuerte interrelación que existió entre los sistemas de creencias y rituales nativos con sus sistemas de organización social (Spalding 1981: 6). Al mismo tiempo estos sistemas de creencias nativos no eran meros mecanismos religiosos, reñidos con la realidad cotidiana sino que eran un todo orgánico que era funcional y estaba interrelacionado con la producción y la mano de obra (9).²³ En este sentido, los mecanismos de conservación, de determinadas prácticas tradicionales, fueron posibles por la paulatina disminución en el énfasis de las campañas de extirpación de “idolatrías”, la protección comunitaria de los ritos –a través del secreto y la simulación– y el apoyo del kuraka (19). Esto es importante puesto que consolida una forma de analizar la ritualidad colonial, relacionándola, de manera concreta, con estructuras socio-económicas que le daban un sentido menos restrictivo a las prácticas rituales, desvirtuando estereotipos coloniales que las asociaban con supersticiones o rezagos degenerados de viejos cultos nativos²⁴ que increíblemente perduran hasta el día de hoy. Muy por el contrario, estos ritos eran prueba palpable que el sistema de reproducción socio-cultural de determinados pueblos coloniales se había reconfigurado y seguía vigente a través de sus cultos, donde la población se encomendaba a sus huacas tanto para pedir protección como buenas cosechas y por ende bienestar económico. Posteriormente, Spalding ha destacado tanto el uso de la reciprocidad andina (Spalding 2002) y la adoración a los ancestros (2008)

²² Muchas veces, estos “escaladores sociales” entraban en abierta contradicción con las autoridades tradicionales –los kurakas o los especialistas religiosos nativos– que veían mermada su autoridad y beneficios por la aparición de estos nuevos competidores que estaban avalados por el sistema y las leyes coloniales. Un buen ejemplo de un kuraka ilegítimo lo podemos encontrar en Jerónimo Auquinivín estudiado en detalle en Arana (2010).

²³ Esta realidad, no era un producto colonial, ya que desde tiempos prehispánicos, los rituales siempre han estado ligados a las modificaciones en la estructura del poder (Ver Zuidema 1999, 2002).

²⁴ Al respecto Mills en un interesante estudio titulado: *Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú. 1646-1672* (1994) señala que los españoles consideraban a la religión andina colonial como “formas post-incaicas degeneradas”, mientras que el Arzobispo Villagómez declaró, ante el rey Felipe IV, que los cultos nativos eran “lamentables remanentes” que a lo mucho se constituyen en banas “supersticiones” (157-162).

como formas de hacer frente a los abusos y pleitos coloniales, en una muestra clara del profundo carácter adaptativo de la cultura nativa. Por ejemplo, en el artículo, “La otra cara de la reciprocidad” (Spalding 2002: 61-78), se describe como los indios, en el siglo XVII, aprendieron a defenderse usando los patrones culturales de los colonizadores. Así tenemos que, cuando un kuraka fue denunciado y detenido por prácticas “idolátricas” (esto es ofrecer sacrificios y tomar chicha con otros indios), este se defendió alegando que no se le puede juzgar por practicar valores cristianos como la “generosidad y caridad” expresadas en el sacrificio de una llama cuya carne fue distribuida entre los presentes” (65). Esto demuestra el profundo conocimiento que las poblaciones colonizadas iban teniendo de los patrones culturales de los españoles y como comenzaron a usarlos en su beneficio.

Desde otra perspectiva, el artículo de Bernard Lavallé: “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (siglos XVI- XVIII)” (1982) complementa lo manifestado por Spalding en lo relativo a usar los pleitos judiciales como medios para conocer la dinámica interna del sistema colonial, “configurando un patrón de intereses en conflicto” (De la Puente Luna 2007: 40). Lavallé destaca la profunda importancia económica de las doctrinas dentro del sistema colonial, catalogándolas como “excelentes negocios” (Lavallé 1982:151,152), razón por la cual el comportamiento de determinados doctrineros se tornó abusivo y corrupto a fin de extraer la mayor cantidad de excedentes. Esto, como es lógico, generaba las quejas de los indígenas (154-159).

Por su parte, Antonio Acosta en “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)” (1982a) remarca la activa participación económica de los curas doctrineros a través de obrajes, actividades agrícolas y la utilización de la mano de obra indígena dentro de las comunidades (Acosta 1982a: 131). Esto demuestra que el proceso de expansión religiosa colonial iba a la par con su expansión económica, social y política, en un esquema donde la corona y la iglesia trabajaban en conjunto (119). Acosta señala que “a comienzos del XVII, la presencia de los curas en la economía colonial monetarizada estaba completamente consolidada” (118). El mismo autor también publicó un interesante artículo titulado: “Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII” (1982b), donde señala las distintas modalidades de explotación colonial, así como un cálculo aproximado, de la cantidad de excedente indígena, del que se apropiaba un doctrinero.

Estas perspectivas, tanto la de Acosta como de Lavallé, que parten de la expoliación económica hacia los nativos, son sumamente útiles ya que aportan nuevos elementos para reconstruir el complejo mosaico colonial. En ese sentido, las dinámicas coloniales se fueron forjando dentro de un conglomerado de rituales religiosos, relaciones económicas y estructuras socio-culturales nativas que estaban profundamente interconectadas desde siempre, pero que en contextos coloniales tuvieron que adaptarse o resistir a los constantes abusos cotidianos tan propios de todo sistema colonial.

Por su parte, los indios “a partir de algún momento de finales del siglo XVI” aprendieron a defenderse de los abusos de sus doctrineros, haciendo uso de las armas legales que el mismo sistema colonial les proporcionaba, en este caso, las causas de capítulos (Acosta 1982a: 122). Aunque Acosta no lo mencionó directamente, es fácil suponer que la defensa de los indios a los abusos del cura encontró su correlato en el contraataque del párroco hacia los indios usando una denuncia por “idolatrías”²⁵ o viceversa.

Casi por la misma época, Hugo Pereyra Plasencia publicó: “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1984-1985)” donde explicó los factores que desencadenaron la rebelión del 18 de abril de 1663 en San Juan de Churín. Esta rebelión tuvo como protagonistas a las poblaciones circundantes, en donde se ubicó el pueblo y doctrina de nuestro estudio, Santiago de Maray (Pereyra 1984-1985: 209). Se plantea que las razones del levantamiento indígena respondieron a la explotación económica, asociada con el obraje de Churín, al deterioro demográfico y al despojo de sus tierras (214, 223, 224), destacándose el carácter “atávico e idolátrico” de los disturbios, expresados en el uso ritual de la religión nativa como un medio de “cohesión ideológica” a la rebelión (227, 230).

En otro artículo del mismo autor, “Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías” (Pereyra 1989), se señala que existió una fuerte interrelación entre las presiones económicas de la época (los conflictos por la mano de obra) y el inicio de las campañas de extirpación de “idolatrías” (47). En este esquema, la persecución de las religiones nativas era una manera de ejercer control sobre la población y destruir sus mecanismos de cohesión social expresados en sus rituales y la adoración a sus deidades.

Del mismo modo Irene Silverblatt publicó un interesante artículo titulado:

²⁵ Acosta menciona que Francisco de Ávila, el famoso juez visitador que “descubrió” la “idolatría” en San Damián de Huarochirí, fue “uno de los más activos doctrineros... en términos económicos”(Acosta 1982: 132).

“Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización” (1982), donde se señala la profunda incapacidad, por parte de los evangelizadores, para comprender la cultura nativa, ya que asociaron, de manera simplificada y estereotipada, los cultos nativos con prácticas demoniacas opuestas al bien, representado por la religión cristiana. Por su parte, dentro de la cultura andina, semejante distinción entre el bien y el mal no existía, señalándose, por el contrario, la existencia de fuerzas duales, opuestas y complementarias (Silverblatt 1982: 39-40). Se fue legitimando así, desde el ámbito religioso, nociones que eran convenientes para el propósito justificatorio de la conquista, ya que los "hijos del diablo" solo merecen ser sometidos y expoliados. Esta perspectiva, a su vez, consolidó, paradójicamente, uno de los factores, que hicieron posible la conservación de rituales nativos en la segunda mitad del siglo XVII, y que tiene que ver con un negligente proceso de evangelización basado en la incomprensión de la naturaleza del problema de las "idolatrías", que los llevó a concluir que esta se estaba erradicando cuando en realidad solo estaba afinando sus procesos adaptativos a las circunstancias coloniales.

Por su parte Iris Gareis publicó: “Extirpación de idolatrías e inquisición en el virreinato del Perú” (1989), centrándose en el aspecto eminentemente represivo de la extirpación. La misma autora publicó: “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)” (2004), donde realiza un interesante análisis que demuestra como las campañas de extirpación de “idolatrías” sirvieron para que las poblaciones nativas de Cajatambo y Huarochirí, desarrollen mecanismos de reacción y defensa ante estas agresiones (Gareis 2004: 269). Este proceso permitió desarrollar una identidad cultural que se expresó en el afán de estas poblaciones, por preservar sus creencias culturales que estaban totalmente engarzadas con su núcleo social, económico y geográfico.

Mención aparte merece el artículo titulado: "El "efecto Rashomon" en fuentes etnohistóricas" publicado por Gareis en 1994 y que se constituye en un excelente análisis de la problemática por la que atraviesan las fuentes de naturaleza etnohistórica, como las que usamos en el presente trabajo. De esta manera se hace hincapié en que los historiadores deben de salvar una "doble alteridad" presente en las fuentes. Por un lado la distancia temporal y por otro las diferencias culturales (Gareis 1994: 141). En nuestro caso, en los juicios por "idolatrías" y de capítulos, se encuentran estructuras socio-culturales nativas que no pueden ser explicadas, solo desde la lógica del mero interés económico, que excluye a cualquier otra estructura o manifestación de carácter ritual o religioso. Como sabemos, en las sociedades andinas coloniales, la religión y la

economía estaban asociadas, en una especie de hecho social total. Esta sería una muestra de la "doble alteridad", ya que al peso del pasado se suma una sociedad colonial andina con patrones culturales distintos.

Asimismo, el término "efecto Rashomon" fue acuñado por el antropólogo norteamericano Karl Heider (Gareis 1994: 143) y hace alusión a la película japonesa *Rashomon*, dirigida por Akira Kurosawa en 1950. El director, usando los cuentos de Ryunosuke Akutagawa, nos presenta una cinta magistral que narra cuatro versiones de un mismo hecho: el asesinato de un samurái. De esta manera los testimonios, tanto de la esposa del samurái, del bandido que atacó a la pareja (el samurái y su esposa), del testigo que se adentraba en el bosque y el testimonio del mismo samurái (a través de una médium), se nos presentan sin prejuicios y desde la perspectiva de sus protagonistas, dando una imagen sumamente compleja y contradictoria de la realidad.

En ese sentido, la cinta nos hace ver la "enorme importancia que tiene la perspectiva para el relato antropológico o histórico" (Gareis 1994: 143). De este modo, el "efecto Rashomon" aplicado a fuentes etnohistóricas, vendría a ser la multiplicidad de versiones que puede tener un mismo hecho, dependiendo de la perspectiva, la posición social, la época histórica, la cultura o los intereses del personaje o grupo social involucrado. Sin embargo, también es importante señalar, que tanto la obra de Kurosawa, como los cuentos de Akutagawa, son producciones asociadas con la ficción, en donde se puede establecer una relativización extrema de la realidad (recordemos que en la película, el director no se preocupa mucho, por determinar o al menos indagar cuál de las versiones es la más verosímil, es más el film jamás lo establece con claridad) cosa que en materiales etnohistóricos se debe manejar con cuidado para evitar distorsiones de la realidad o relativizaciones que terminen negando el conocimiento histórico.

Por otro lado, lo importante del llamado "efecto Rashomon", es que permite abordar las distintas versiones sobre un mismo hecho histórico, no como un obstáculo insalvable,²⁶ sino como una posibilidad para "asumir diferentes perspectivas. De este modo nos ayudan a lograr nuevas interpretaciones, a formarnos una visión más completa de la historia y, en fin, a comprender mejor el pasado" (147). En nuestro caso,

26 Sobre la dificultad en el tratamiento de las fuentes Carlo Ginzburg también señala:

Hay que admitir que cuando se hable de filtros e intermediarios deformantes tampoco hay que exagerar. El hecho de que una fuente no sea objetiva (pero tampoco un inventario lo es) no significa que sea inutilizable. Una comunidad hostil puede aportarnos valiosos testimonios sobre comportamientos de una comunidad rural en rebeldía (1981 [1976]: 18).

es interesante poner en relieve que tanto la perspectiva colonial (representada por el doctrinero) como la cultura colonizada (representada por la de los indios capitulantes) bien podrían constituirse en dos grandes y amplias versiones de un mismo hecho social, que era mucho más complejo que determinar quién mato a una persona. En este caso se busca establecer la verosimilitud de ambas versiones (expresadas en los juicios por "idolatrías" y capítulos), sin que ello signifique la exclusión de una de las perspectivas ya que, como veremos más adelante, lo complejo de las relaciones coloniales, configuraban escenarios sociales en donde las prácticas "idolátricas" podrían convivir con las exacciones económicas y el abuso de los doctrineros.

0.7.2.- El uso de los materiales de “idolatrías”. Una segunda etapa de dudas hermenéuticas

Ya en la década de 1990, se dio inicio a una etapa de “desconfianza” académica frente al inicial entusiasmo por la documentación de “idolatrías”, señalando que no se había prestado la atención debida a la intencionalidad de los autores o, en el caso de los juicios, al contexto de coacción y represión en los que eran obtenidos los testimonios sobre religión y ritos nativos. Estas posturas metodológicas estuvieron marcadas por su naturaleza hipercrítica que buscaba encontrar la realidad en la sola deconstrucción de los discursos²⁷ (crónicas, juicios, relatos) y no en el contenido de los documentos. En nuestro contexto se concluyó, en ocasiones, que estos materiales no eran más que invenciones de burócratas arribistas que buscaban sobredimensionar sus logros exagerando o inventando lo que habían encontrado, postulándose así, incluso implícitamente, la invención de mitos, rituales, organizaciones socio-religiosas, etc.²⁸

Sin embargo, trabajos como los de Frank Salomon²⁹ (1991, 1995) o Kenneth

²⁷ Ver Kuper (2001:235- 260).

²⁸ Un buen ejemplo es el trabajo de Gabriela Ramos “Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy” (1993). Sin embargo, un interesante balance sobre este tema es el presentado por Abercrombie (2002): "La perpetuidad traducida: del “debate” al Taqui Onqoy y una rebelión comunera peruana". Cabe agregar que gran parte de las observaciones y críticas de este tipo de hermenéutica han sido elaboradas inicialmente por Henrique Urbano en muchos artículos desde la década de los ochenta.

²⁹ Incluso este autor junto a George L. Urioste realizaron la traducción al inglés del Manuscrito de Huarochirí en 1991. Ver: Anónimo (1991[1608]). *The Huarochiri manuscript*. En Frank Salomon y George L. Urioste (Eds. y trad.), Austin: University of Texas Press. En esta traducción, se incluye un ensayo introductorio donde se señala la gran importancia que representaban las figuras ancestrales (expresadas en huacas, mallquis o cerros) para los pueblos coloniales. A su vez se plantea un esquema de funcionamiento del sistema ancestral que se engarzaba con la configuración social y geográfica de un determinado pueblo colonial.

Mills (1994, 1996, 1997) seguían destacando el valor de la documentación de “idolatrías” ya sea para la reconstrucción de la organización ancestral y su relación con el sistema social (Salomon) o para brindar una nueva perspectiva en cuanto al análisis de las campañas de extirpación de “idolatrías” durante la segunda mitad del siglo XVII, lo cual es abordado por Mills en un interesante libro titulado: *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*, donde señala que la mentalidad de los extirpadores había cambiado en relación a las campañas anteriores (Mills 1997: 12-13). El mismo autor, destacaba, en otro artículo titulado: "Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1646-1672", que a la negligente evangelización católica, se sumaba un factor primordial en la conservación de los rituales nativos y es la existencia de una red de funcionarios religiosos, notablemente informados, que contribuyeron al mantenimiento de dichas expresiones socio-culturales y que a su modo se constituyeron en una resistencia, que garantizó la supervivencia de su cultura (Mills 1994: 176, 177), idea que ya venía sosteniendo en su trabajo: "Bad Christians in Colonial Perú" (1996).

Casi por la misma época Nicholas Griffiths publica *La Cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (1998[1996]). Este autor usó los expedientes de “idolatrías” sopesando tanto su valiosa utilidad como las limitaciones propias de dicha documentación, haciendo hincapié en que estas fuentes no pueden captar, en su totalidad, los complejos sistemas de adaptación y transformación que la religión nativa sufrió durante la época colonial (Griffiths 1998[1996]): 42). Por otro lado, y a pesar de que la extirpación fue “un instrumento de represión”, el autor manifiesta, en referencia a los juicios por “idolatrías”, que “el acusador puede ser la mejor fuente de información para el historiador dado que no está necesariamente preocupado por evitar incriminarse a sí mismo”(47). Griffiths sostiene que la extirpación fue una empresa eminentemente personal y por tanto débil y poco institucionalizada que dependió de las políticas adoptadas por los arzobispos de turno y las iniciativas de los propios visitadores. De este modo, la muerte de Villagómez en 1671, el último gran arzobispo extirpador, marcó un declive en la frecuencia de las visitas de “idolatrías” mientras que la asunción de Melchor Liñán y Cisneros (1678-1708) corresponde a un cambio de política en torno al sistema de erradicación de las religiones nativas (68). Esta situación facilitó situaciones de resistencia y persistencia de determinadas prácticas nativas.

El autor también habla de la existencia de un “triángulo idolátrico” conformado por el sacerdote cristiano, el especialista religioso nativo y el kuraka (Griffiths 1998 [1996] : 47). Estos personajes a menudo entraron en pugnas económico-políticas rompiendo “un precario equilibrio”, en el que las distintas facciones “siempre habían malamente coexistido”(193). Esta ruptura ocasionó que los indios denunciaran al cura por causas de capítulos y que los párrocos acusaran a los indios de “idólatras”, sirviendo el litigio como “un aliviadero para estas tensiones entre las diferentes fuerzas, que buscaban afirmar su control sobre la vida aldeana” (196). En ese sentido, Griffiths entendió los procesos de “idolatrías” como una “manifestación de una lucha de poder dentro de la comunidad nativa” (193).

En esta última década se está volviendo a usar los materiales de “idolatrías” bajo una perspectiva más crítica, poniendo, de manera más equilibrada, una mayor atención a la interdependencia entre el contexto social, en el que se generó el documento, las tensiones sociales y las prácticas culturales nativas. Por ello, el estudio introductorio de Pierre Duviols sobre el origen de las campañas de extirpación de “idolatrías”, publicado a raíz de la reedición de los *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo. S. XVII. Con un nuevo estudio preliminar* (2003), es de suma importancia ya que analiza la interconexión entre una denuncia por capítulos, que entablaron los indios de la doctrina de San Damián (Huarochirí) en 1608, contra su doctrinero Francisco de Ávila, y la famosa averiguación y denuncia por “idolatrías” del año 1609 que ocurrió en la misma doctrina y protagonizada por el mismo párroco. Este proceso, como se sabe, fue el preludio del inicio de las campañas de extirpación de “idolatrías”. Duviols explora el alcance que pueden tener las interrelaciones entre ambos juicios (capítulos e “idolatrías”) como uno de los factores desencadenantes de estas persecuciones religiosas, a las que llamó “Nueva Extirpación.”³⁰

Pienso que este caso, por su parecido, trascendencia y consecuencias, es un excelente ejemplo de cómo el sistema judicial colonial fue utilizado para canalizar o resolverlas pugnas sociopolíticas entre los distintos actores sociales coloniales. Por tanto, la revisión del debate en torno a este suceso emblemático (la génesis, al menos

³⁰ Duviols define la “Nueva Extirpación” como “la serie de iniciativas y medidas convergentes surgidas entre 1610 y 1621: constitución de la nueva “visita de la idolatría”, reglamentos sinodales de 1613 sobre la “idolatría”, “Parecer y arbitrio” de 1614, “Memorial” de 1615, “carta de edicto”, creación de la Casa de Santa Cruz y del Colegio del Príncipe, control de las doctrinas y de los doctrineros, disposiciones para mejorar el conocimiento del quechua entre los doctrineros y promover la predicación...” (Duviols 2003: 56). La Nueva Extirpación, se presentó como una especie de tribunal de la inquisición para los indios, lo que la diferenciaba de antiguos intentos por desarraigar y destruir las religiosas tradicionales (59).

formal, de las campañas de extirpación de “idolatrías”) nos puede servir para captar ciertas recurrencias y diferencias para este tipo de casos, en donde los pleitos de la vida colonial terminaban en una acusación de “idolatrías” o una denuncia por capítulos.

Como se sabe, la versión oficial señala que el 23 de junio de 1609, Francisco de Ávila, cura de San Damián (Huarochirí), al descubrir la persistencia de prácticas “idolátricas” entre sus feligreses indígenas (desde agosto de 1608) denunció el hecho ante la Compañía de Jesús, calificándolo como “apostasía y herejía” que era una categorización usada para aquellos indios que conociendo el Evangelio, y siendo bautizados, seguían realizando sus prácticas tradicionales (Duviols 2003: 57). El 20 de diciembre de 1609, se procedió a realizar un auto de fe en Lima quemando ídolos, mallquis y castigando a los hechiceros con el apoyo del arzobispo Lobo Guerrero y de los jesuitas. Finalmente, en enero de 1610 Francisco de Ávila sale de Lima con un equipo conformado por un fiscal, un notario y dos padres de la Compañía de Jesús, para visitar doctrinas de indios, iniciándose así la llamada “Nueva Extirpación”. En represalia, según Ávila, los indios ya le venían interponiendo una denuncia por capítulos desde septiembre de 1608, exactamente un mes después de que los acusó, a través de un sermón, de brindarle adoración a Pariacaca (Duviols 2003: 56). De esto se concluye, que los indios capitularon a su cura por venganza raíz de las acusaciones por “idolatría”.

Sin embargo, esta versión de los acontecimientos ha sido debatida y cuestionada por Antonio Acosta (1987), quien manifestó sus dudas en cuanto al orden cronológico de los sucesos (denuncia de la apostasía indígena -causa de capítulos), siendo, para él, a la inversa (primero los capítulos y luego la denuncia por apostasía), dejando entrever que la real motivación de las campañas de extirpación de “idolatrías” era una venganza por parte de un doctrinero (Ávila) cuyos abusos económicos se pusieron en evidencia.

Para sostener esta hipótesis, Acosta se basa en un expediente, presentado por José Toribio Polo (1906) y fechado antes de que Ávila denuncie la apostasía de sus indios. Este expediente contiene acusaciones o capítulos contra Ávila asociados, en su mayoría, a abusos económicos, pero no se señaló dónde Toribio Polo consultó ese documento (Duviols1977 [1971]): 179).

Asimismo, para reforzar su argumentación, Acosta manifiesta que los doctrineros tenían como costumbre exigir exacciones económicas a los indígenas bajo el ropaje de “primicias” u “ofrendas”. De esta forma, la implantación y expansión del catolicismo le sirvió al doctrinero para “ejercer una intensa actividad económica

absorbiendo un gran volumen de excedente de la comunidad” (Acosta 1987: 577, 578).

Esta situación, generó una atmosfera de complicidad tácita entre el doctrinero y la comunidad, ya que el primero se tornaba permisivo ante las prácticas nativas a cambio de que los indígenas sigan proporcionándole sus “ofrendas voluntarias” (Acosta 1987: 577, 578). De esta manera en un contexto que se caracterizó por complicidades, prácticas nativas y profundo interés económico, se configuró un equilibrio social endeble basado en un pacto tácito entre el cura y la comunidad. Sin embargo, dicho equilibrio era por demás precario debido a los evidentes abusos y excesos por parte del doctrinero, por lo que cualquier nuevo elemento o situación que cambie las reglas de juego ocasionó la ruptura de este pacto y una denuncia por capítulos contra el párroco.

En el caso de Ávila, lo que generó la ruptura del equilibrio³¹ y por ende la denuncia por capítulos, según Acosta, fue la intención del doctrinero de instalar un obraje (Acosta 1987: 578). Por este motivo, señala Acosta, los indios

...de Huarochirí acudieron primero al virrey a obtener una provisión en contra del proyecto[la construcción del obraje], pero como este continuara, más adelante decidieron denunciar las irregularidades de Ávila que hasta entonces habían venido tolerando en una situación de beneficios mutuos. Con ello simplemente las trasladaban al marco jurídico de la colonia y así, lo que eran habituales prácticas cotidianas, pasaban a convertirse en “abusos” que podían ser perseguidos por la justicia (Acosta, 1987: 578, 579, mi subrayado).

La explicación de Acosta pretende cambiar, al menos, la versión más aceptada sobre el inicio y las causas de las campañas de extirpación de “idolatrías”, las cuales tendrían que ver más con una venganza del párroco en su afán por evitar que se siga poniendo en evidencia su flagrante corrupción, que con una preocupación genuina por el triunfo del evangelio. Este razonamiento analiza la aparición del juicio por “idolatrías” solo como el resultado de pugnas políticas e intereses económicos, sin incidir en la existencia de prácticas nativas, funcionales para la época, y que también pudieron estar ocurriendo al mismo tiempo.

³¹ Al respecto Griffiths señaló:

Era únicamente cuando el inestable equilibrio de fuerzas alcanzaba una crisis que estos sempiternos resentimientos dentro de la comunidad estallaban en un proceso por "idolatría". (1998 [1996]: 204, 205).

Sin embargo, para Pierre Duviols la versión de Ávila, que sostiene que los capítulos en su contra eran una venganza de los indios, es perfectamente plausible,³² puesto que desde 1609, según consta en un documento publicado por Gerald Taylor en 1987, el doctrinero manifestó que primero acusó a los indios de apóstatas y luego ellos lo capitularon (Duviols 2003: 62-63). Por otro lado, Duviols señala que

Se puede repetir que en esa clase de pleitos la acusación de tipo económico era algo habitual, casi ritual y no significaba forzosamente que las acusaciones sean conforme a los hechos. No eran raros los casos de pleitos tramados contra curas que desempeñaban demasiado bien su trabajo de cristianización y que por lo mismo perturbaban las costumbres y los códigos tradicionales. En ciertos casos el pleito podía tener por objeto el alejamiento de la comunidad de un cura demasiado activo (Duviols 2003: 66, 67, mi subrayado).

Frente a la tesis que explica la acusación de “idolatrías” solo como un mecanismo de venganza, Duviols manifiesta su desacuerdo, puesto que dicho razonamiento sería profundamente restrictivo a un plano meramente económico sin tomar en cuenta la importancia de los códigos culturales y tradicionales inmersos en estos procesos y por los cuales, la población nativa bien pudo recurrir a la invención, exageración o a la exposición de situaciones que estaban fuera de la ley, pero eran cotidianas, y en las que el doctrinero fue protagonista.

En suma, el análisis de un caso como este nos proporciona elementos teóricos y prácticos para sostener y consolidar la importancia de las pugnas de poder que se esconden detrás de hechos aparentemente solo religiosos, sin que ello implique soslayar la funcionalidad y utilidad de las prácticas religiosas nativas dentro de la colonia. Estas cuestiones nos sitúan en un contexto social donde los ritos religiosos fueron usados como armas políticas sin que ello implique, necesariamente, una invención total de dichas prácticas.

Por otro lado, para Duviols, el origen de la Nueva Extirpación no “encontró su motor político en el ambiente de las doctrinas sino, en primer instancia, en la persona del nuevo arzobispo [Lobo Guerrero], junto con los padres jesuitas y con Ávila” (Duviols 2003: 70). Las campañas de extirpación fueron la continuación lógica de las

³² Aunque en un inicio también manifestó sus dudas, basándose en las informaciones de José Toribio Polo, señalando que habría la posibilidad de que la acusación por capítulos se haya dado primero y, como producto de ello, el doctrinero, en venganza, denunció a los indios por apóstatas. Ver Duviols (1966: 220; y 1977 [1971]): 178-179).

disposiciones conciliares limenses (segundo y tercer concilio), de clara inspiración tridentina, implementadas, intermitentemente, desde las últimas décadas del siglo XVI, pero a su vez se constituyeron en una empresa que estuvo asociada con la decisión política personal del arzobispo Lobo Guerrero, ya que era un hecho “indiscutible que las medidas generales de extirpación siempre fueron decididas por los arzobispos” (Duviols 2003: 78). Esta realidad permitió el inicio y continuación de las campañas, pero a su vez no garantizó su plena institucionalización.

En torno a los litigios o “batallas legales” que protagonizaron los miembros de la sociedad andina, destaca el trabajo de José de La Puente Luna *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial* (2007). El libro se constituye en un importante aporte, al ubicar a la brujería como una estrategia o un “arma” en la lucha por el poder local, lo que a su vez reveló las tensiones sociales que precisamente aparecieron en los juicios por “hechicerías”.

Asimismo, cabe destacar los artículos de Luis Arana Bustamante sobre materiales semejantes³³ y su libro *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo* (Arana 2010) que me ha servido de modelo más directo a mi tratamiento, aunque los problemas derivados de mi documentación son otros. Este trabajo es básicamente un estudio de antropología histórica (28), a modo de “etnografía del pasado” y “estudio de caso”, de un kuraka ilegítimo, Jerónimo Auquinivin del siglo XVII (1647-1648), usando también documentación de los expedientes de “idolatrías”.

Además es un importante ensayo metodológico que combina el razonamiento antropológico e histórico para el análisis de las fuentes. El autor, citando a Frank Salomon, afirma que en efecto la documentación colonial de “idolatrías” se constituye en “verdaderas ventanas abiertas a la vida social y cultural de los indios”, pero señala el necesario cuidado con la multiplicidad de intereses sobrepuestos que están inmersos en las denuncias y que exigen un tratamiento especial al momento de su desciframiento (Arana 2010: 137, 149). Relieva la utilización del método comparativo en historia usando para ello los estudios etnográficos contemporáneos.³⁴

³³ Ver: Arana (2006, 2008 y 2009).

³⁴ Por ejemplo se contrastó la información que se tenía sobre Jerónimo Auquinivin, kuraka ilegítimo de Pampas, con lo que se sabe, actualmente, sobre las autoridades del cantón de Yura, gracias a la etnografía de Roger Rasnake. El resultado es la comprobación de que la habilidad y la suficiencia son los criterios fundamentales para los que pretenden poseer el poder en el mundo andino tanto en el pasado como en el presente (Arana 2010: 145-146).

También ha sido importante en este libro, la identificación de las distintas “agendas” e intereses de todos los actores sociales, presentes en el sistema colonial. Esta técnica permite “depurar” el documento y sacar conclusiones mucho más valiosas y objetivas en torno a determinados aspectos sociales y culturales (Arana 2010: 150-151).

Metodológicamente, se destacan cuatro estrategias básicas: los aportes, ya clásicos, de la antropología social, las conclusiones generales de la antropología andina, los conocimientos que se tienen sobre prácticas religiosas y rituales que aparecen en los documentos, sin dejar de lado las motivaciones y el contexto en que aparecen las denuncias y, finalmente, los avances en el conocimiento histórico para la primera mitad de la colonia (157-158).

Asimismo, el artículo titulado “Reflexiones sobre método y teoría en algunos trabajos en microhistoria, etnohistoria e historia colonial andinas” (Arana 2011) analiza los problemas y herramientas metodológicas que utilizó el autor en la elaboración de sus estudios. Se remarca que la problemática de estos estudios³⁵ es de método (5), ya que las fuentes coloniales dan testimonio de una sociedad culturalmente distinta, de origen ágrafo, y que en el periodo colonial estaba en proceso de transformación. Esto, como ya se mencionó, implicó el uso de las herramientas teóricas de la antropología.³⁶ Para él, son antecedentes de este enfoque, en nuestro medio, las obras de Fernando de Trazegnies (1981), Alexandra Parma Cook y Noble David Cook (1991),³⁷ Luis Millones (1990) y la tercera edición del libro de María Rostworowski (2003).

0.8.- Esquema de esta tesis

En la parte introductoria se especifica los aspectos asociados con la temática, objetivos, hipótesis y estado de la cuestión del presente estudio, remarcando los aspectos metodológicos y teóricos más resaltantes.

El primer capítulo, contextualiza el problema de esta investigación al realizar una breve descripción geográfica e histórica, incidiendo en datos puntuales referentes a

³⁵ El autor los identifica como “un terreno que podría clasificarse simultáneamente como de historia social colonial, etnohistoria, microhistoria o antropología histórica andina” (Arana 2011:1).

³⁶ Bajo este esquema el autor utilizó las conclusiones generales de los estudios fundacionales de la etnohistoria andina de los años cincuenta (Zuidema, Murra) y de Espinoza, Rostworowski y Pease (Arana 2011:7). Estos aportes los combinó con diferentes tradiciones provenientes de los estudios medievales (Duby, Le Roy Ladourie), la microhistoria (Ginzburg, Davis), la antropología social, la descripción densa (Geertz) y la fusión de estructura e historia en los análisis históricos de Sahlins (1984; 1988).

³⁷ Mención aparte merece la obra titulada: “*Un caso de bigamia trasatlántica*”. En ella, desde la historia del encomendero Francisco Noguerol y sus dos mujeres, se busca comprender la mentalidad y ambiciones de los españoles del siglo XVI. Los autores van develando, paso a paso, las distintas intenciones e intereses expresados en el juicio, que le entablaron al encomendero, por bigamia.

la organización territorial, características del relieve, clima, el acceso al pueblo y las actividades productivas de la zona, tanto a nivel colonial como en la actualidad. Al mismo tiempo, se abordan las características principales del contexto económico-social y legal en el cual tuvieron lugar los procesos judiciales con la finalidad de entender mejor en qué condiciones se desarrollaron las relaciones sociales dentro del pueblo y doctrina de Santiago de Maray. Se incluye una línea de tiempo comparativa entre lo que ocurrió en España, en el siglo XVII, como a nivel local y otra específicamente dedicada a los hitos más importantes de la evangelización, desde la llegada de los españoles hasta los juicios por "idolatrías" y capítulos de 1677 y 1678 respectivamente. A su vez, también se señalan las características de las campañas de extirpación de "idolatrías" correspondiente a este periodo específico, comparando y encontrando diferencias con las anteriores campañas anti "idolátricas". Se concluye el capítulo señalando las principales conclusiones al respecto.

El segundo capítulo, incluye toda la documentación usada al respecto, subdividiéndose en tres ítems:

- Los antecedentes, donde se presenta las denuncias previas en contra del doctrinero Juan de Esquivel y Águila. Estas acusaciones las analizaré como la antesala de los dos grandes juicios ("idolatrías" y capítulos) que se dieron después en el pueblo.
- El juicio por idolatrías, que comienza con la descripción y el análisis del mencionado proceso, desde que se inicia, pasando por el nombramiento del doctrinero de Santiago de Maray como juez de "idolatrías" hasta el final del documento. También, en la primera parte del capítulo, realizo una breve descripción física del documento.
- El juicio por capítulos, que de igual manera comienza tanto con la descripción física de la documentación, así como el análisis del proceso y la sentencia del mismo.

En las tres partes, que consta el segundo capítulo, se incluyen sus respectivas conclusiones.

El tercer capítulo, se ocupa del análisis hermenéutico en sí, resaltando las interconexiones entre el juicio por "idolatrías" y el de capítulos, captando los distintos intereses y motivaciones presentes en ambos procesos.

El estudio culmina con las conclusiones generales.



Actualmente el pueblo de Santiago de Maray (comúnmente llamado Maray) es la capital del distrito de Checras, que forma parte de la provincia de Huaura.

(Tomado de: <https://fcc5ic.wordpress.com/2010/04/20/2-3-provincia-de-huaura/>)



Mapa político actual del distrito de Checras, con su capital el pueblo de Santiago de Maray.

(Tomado de: <http://www.map-peru.com/es/mapas/ficha-distrito-de-checras>)

Capítulo 1

Maray: geografía e historia

Antes de analizar los documentos, realizaré una pequeña descripción de la geografía del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, así como del contexto histórico en el que se desarrolla el problema de investigación.

1.1.- Geografía

Santiago de Maray era el principal poblado de los nueve curatos³⁸ de la provincia³⁹ o corregimiento de Chancay (ver anexo: Fig.1), que pertenecía al arzobispado de Lima, fundado en 1548 (ver anexo: Fig. 2) (Bueno 1951 [1764]: 17, 37). El geógrafo Cosme Bueno describe esta zona llamada generalmente como los *Checras*,⁴⁰ de la siguiente manera:

El distrito de esta Provincia comprende dos territorios, uno de temperamento frío hacia la cordillera, por el Este, nombrado de los *Checras* y otro caliente en los valles hacia el mar por el Oeste, que es de donde recibe su denominación Chancay... confina por el Norte con la Provincia de Santa y con la de Cajatambo por Norte y Nordeste; por el Este con la de Canta y por la del sur con la jurisdicción del Corregimiento del Cercado... Riegan esta Provincia dos ríos. El de la parte Sur se llama Pasamayo, que tiene su origen en la de Canta. El de la parte Norte es el río Huaura, que baja de la de Cajatambo. En la parte oriental y fría de esta Provincia se cogen las frutas correspondientes a la sierra, como son papas, ocas y algún trigo y maíz. Criase algún ganado... (Bueno 1951 [1764]: 36, mis cursivas).

³⁸ Un curato era la residencia del cura doctrinero y la jurisdicción sobre la que el párroco tenía autoridad. Cosme Bueno señala que los nueve curatos de esta provincia eran los siguientes: la villa de Chancay, la villa de Huaura, el pueblo de Huacho, el pueblo de Barranca, Aucayama, Sayan, el pueblo de Canchas o Maray (que tenía los siguientes anexos: Yurayoco, Picoy, Parquin, Yucul, Canín, Mayobamba, Puñún, Turpay, Tongos y Chiuchin), Paccho e Iguari (Bueno 1951[1764]: 37).

³⁹ División administrativa. Cosme Bueno señala que el Virreinato del Perú estaba dividido en 96 provincias, distribuidas en tres jurisdicciones, pertenecientes a tres audiencias reales: la Audiencia de Lima fundada en 1544, que es a la que pertenecía Chancay, la de La Plata (1559) y la de Santiago de Chile (1609) (Bueno 1951 [1764]: 16).

⁴⁰ Clorinda Susano Medina, publicó en 1989, un interesante libro titulado: *Checras*, que aborda múltiples aspectos de la zona, describiendo, por ejemplo, las fiestas patronales que hasta el día de hoy se siguen practicando en los diferentes pueblos de la zona, lo cual pude corroborar, personalmente, en un viaje que realicé a la zona en el 2010.

Actualmente Santiago de Maray es la capital del distrito de Checras,⁴¹ que a su vez, es uno de los 12 distritos de la Provincia de Huaura (Departamento de Lima).

Checras tiene dos grandes quebradas y cuatro cumbres: Guisunqui, ubicada en el pueblo de Tongos, con una elevación de 4800 msnm; Jaracoto, en el mismo pueblo, con 4600 msnm; Vizcacha, en Canín, con 4800 msnm y Huagra ubicada en los pueblos de Maray y Puñún, con una altura de 4847 msnm. Tiene dos elevaciones: la más alta se llama Jatun Huagra que pertenece al pueblo de Maray y la más baja Uchuc Huagra que está en la jurisdicción de Puñún (Medina 1989: 13).

Asimismo, la zona alberga una serie de importantes cerros como son: Antaycoto, Pucapata, Jatunhuanca, Huanascán, Huinyag, Churincocha, etc. (13).

El río principal es el Checras, que está formado por la unión de los ríos Parquín y Picoy. Este río pasa por Jucul, Chiuchin, Canín y Puñún.

En la zona conocida, actualmente, como Puente Tingo (muy cercana a Churín) el río Checras, une sus aguas con el río Oyón formando el río Grande o río Huaura, el cual recorre las inmediaciones del pueblo de Tongos, los distritos de Paccho y Sayán para desembocar finalmente en el mar, muy cerca a la ciudad de Huaura (14).

Actualmente el distrito de Checras presenta varios tipos de clima según los diversos pisos altitudinales. Sin embargo, todos los pueblos de Checras, a excepción de Tulpay, poseen un clima templado con temperaturas que oscilan entre 10° y 16° con altitudes que van de los 2500 a 3500 msnm. Las lluvias regulares aparecen por el mes de diciembre y se prolongan hasta el mes de marzo, siendo los meses de abril y mayo los meses de mayor producción. En los meses de junio, julio y agosto se acentúa el frío dejando a los meses de septiembre, octubre y noviembre como los meses donde el agua ha mermado, los pastos se han terminado y los animales empiezan a bajar de peso (10).

⁴¹ Además de Santiago de Maray, que es la capital, este distrito, actualmente, está conformado por los siguientes pueblos: Tongos, Tulpay, Puñún y Canín (ver anexo: Fig. 3).

1.2.- Línea de tiempo del Imperio español, el virreinato peruano y de los principales hitos de la evangelización.

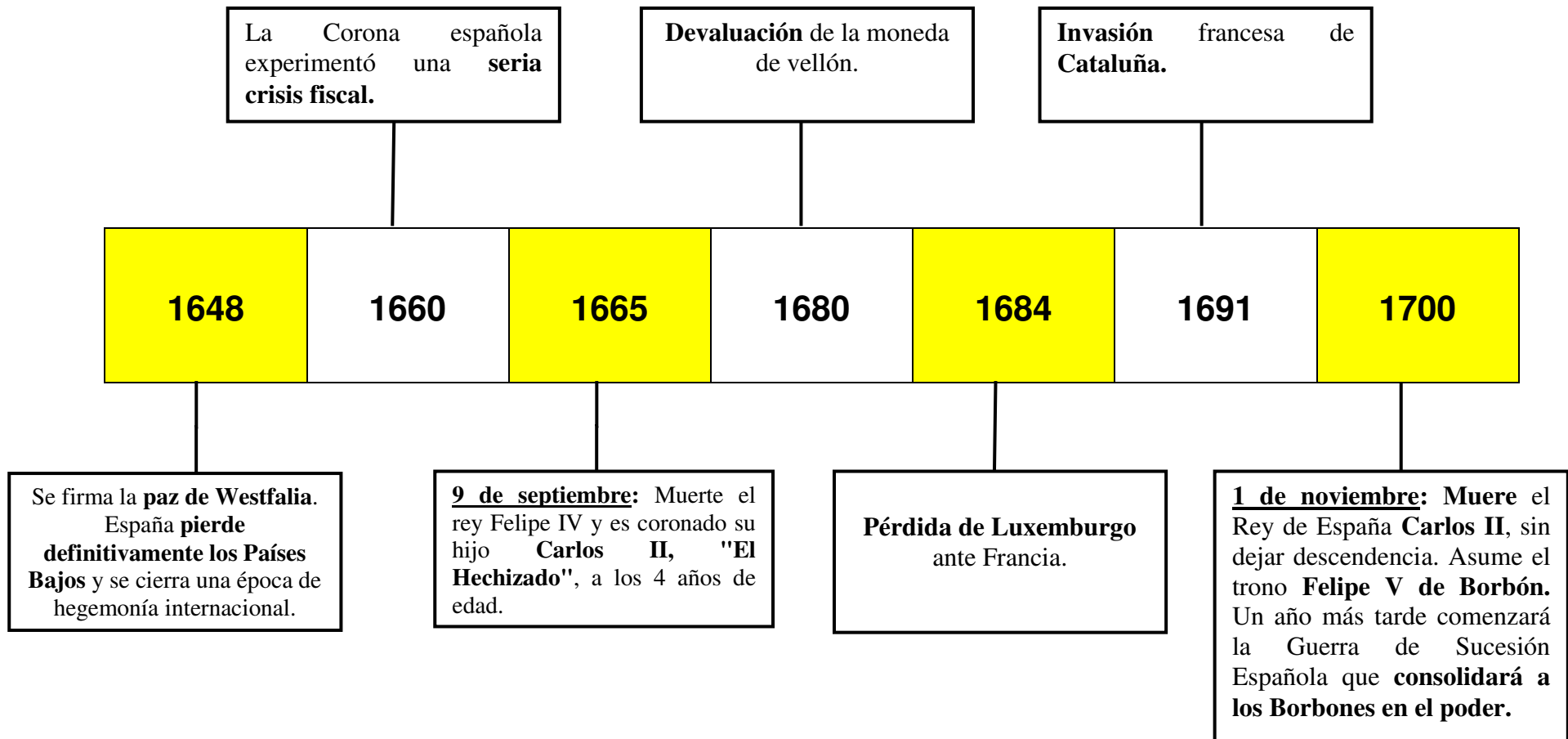
Para la realización de esta línea de tiempo,⁴² y tratándose de un trabajo microhistórico, se tomará como marco temporal referencial la **segunda mitad del siglo XVII hasta el inicio del siglo XVIII aproximadamente**. Se asumirá esta cronología por tres razones metodológicas:

- La llamada "crisis general" se enmarca, y agudiza, aproximadamente, a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Este proceso, como se sabe, culminó con un intento de la Corona española por centralizar el poder, conocido como las Reformas Borbónicas ocurridas en el siglo XVIII.
- Este periodo coincide con el reinado del último rey Habsburgo (Carlos II) cuya muerte generó la guerra de Sucesión española (1701-1713) que terminó por consolidar el reinado del primer rey Borbón: Felipe V. Es una época de cambios estructurales.
- Los juicios de "idolatrías" y de capítulos, que concitan este estudio, se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XVII y más específicamente entre los años de 1677 a 1679, respectivamente. Sin embargo, muchas designaciones a cargos públicos y procesos importantes, que van a influenciar en los juicios ocurridos en esos años, se dieron, años antes de la realización de los mencionados procesos judiciales, por lo que se hace necesario empezar desde la segunda mitad del siglo XVII.

En cuanto a la línea de tiempo de los principales hitos de la evangelización, he tomado como marco referencial la llegada de los españoles al Perú hasta la realización de los juicios por "idolatrías" y capítulos de 1677 y 1678 respectivamente. Esto responde a la enorme importancia, histórica y didáctica, por ir especificando y situando, en su respectivo marco temporal, los distintos sucesos relacionados con la colonización del "imaginario" indígena.

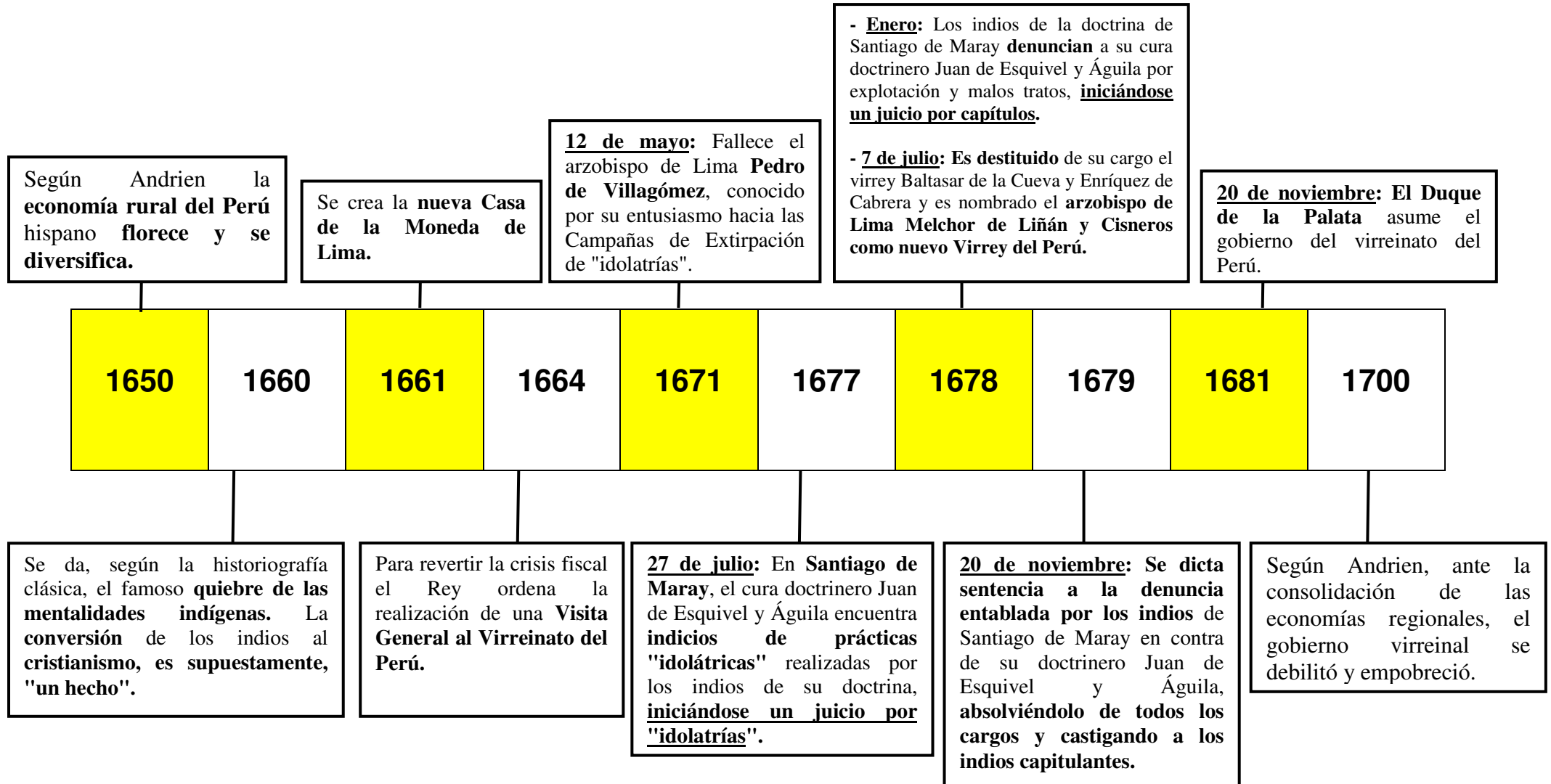
⁴² Para la realización de esta línea de tiempo me guíé, principalmente, de la *Historia cronológica del Perú* (2006), que tuvo como director de investigación a José Antonio del Busto Duthurburu. Los periodos que consulté fueron los comprendidos entre: 1651 a 1675, a cargo de Susana Aldana Rivera y de 1676 a 1700, a cargo de Teresa Vergara Ormeño, entre otros. La obra consiste en un recuento pormenorizado de los hechos más importantes ocurridos en cada año, especificando la fecha exacta. En lo referente a la línea de tiempo sobre la evangelización usaré, principalmente, la obra de Pierre Duviols: *La Destrucción de las Religiones Indígenas* (1977 [1971]), que contiene información pormenorizada sobre este tema.

Línea de tiempo del Imperio Español (1648-1700)



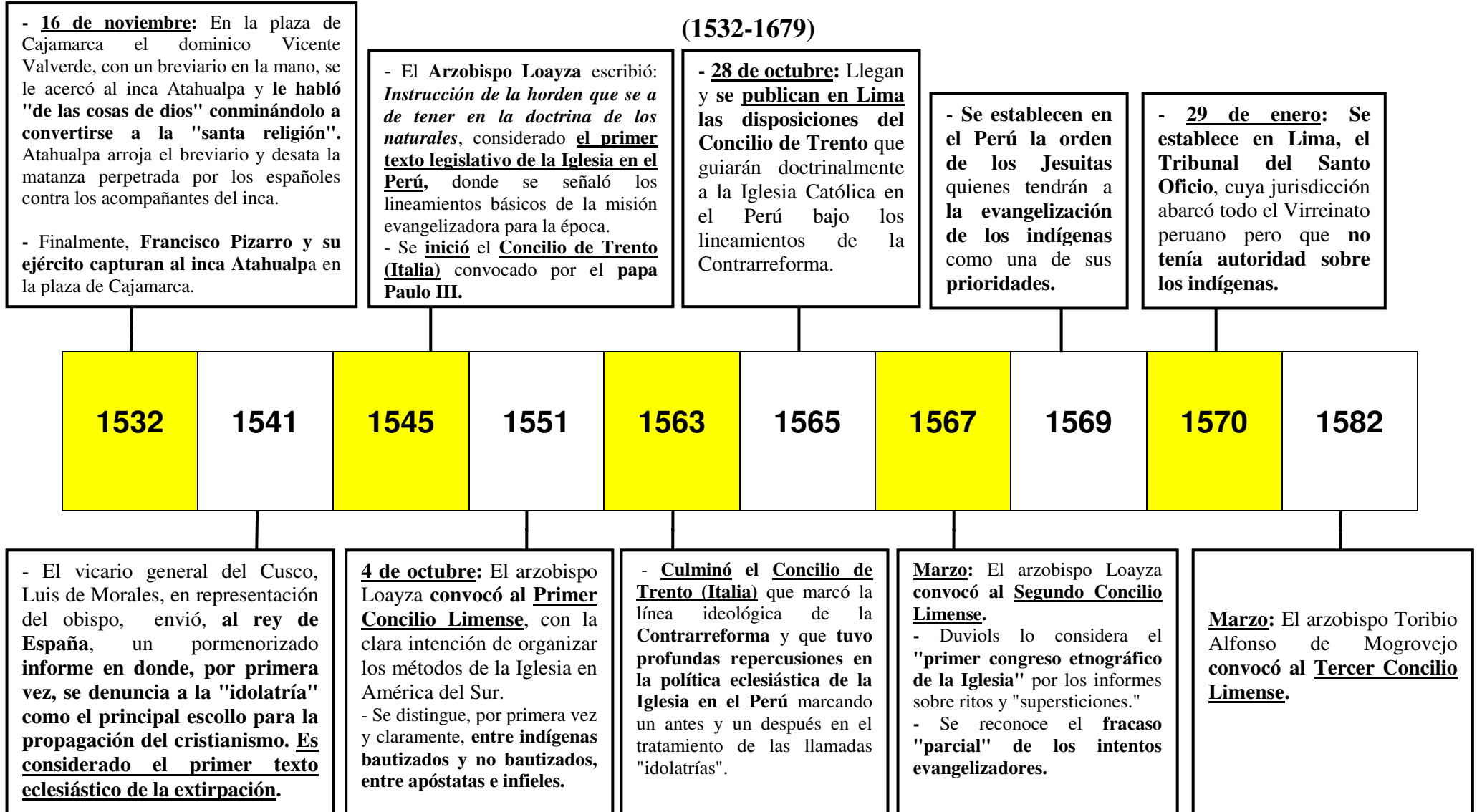
Línea de tiempo del virreinato peruano

(1650-1700)

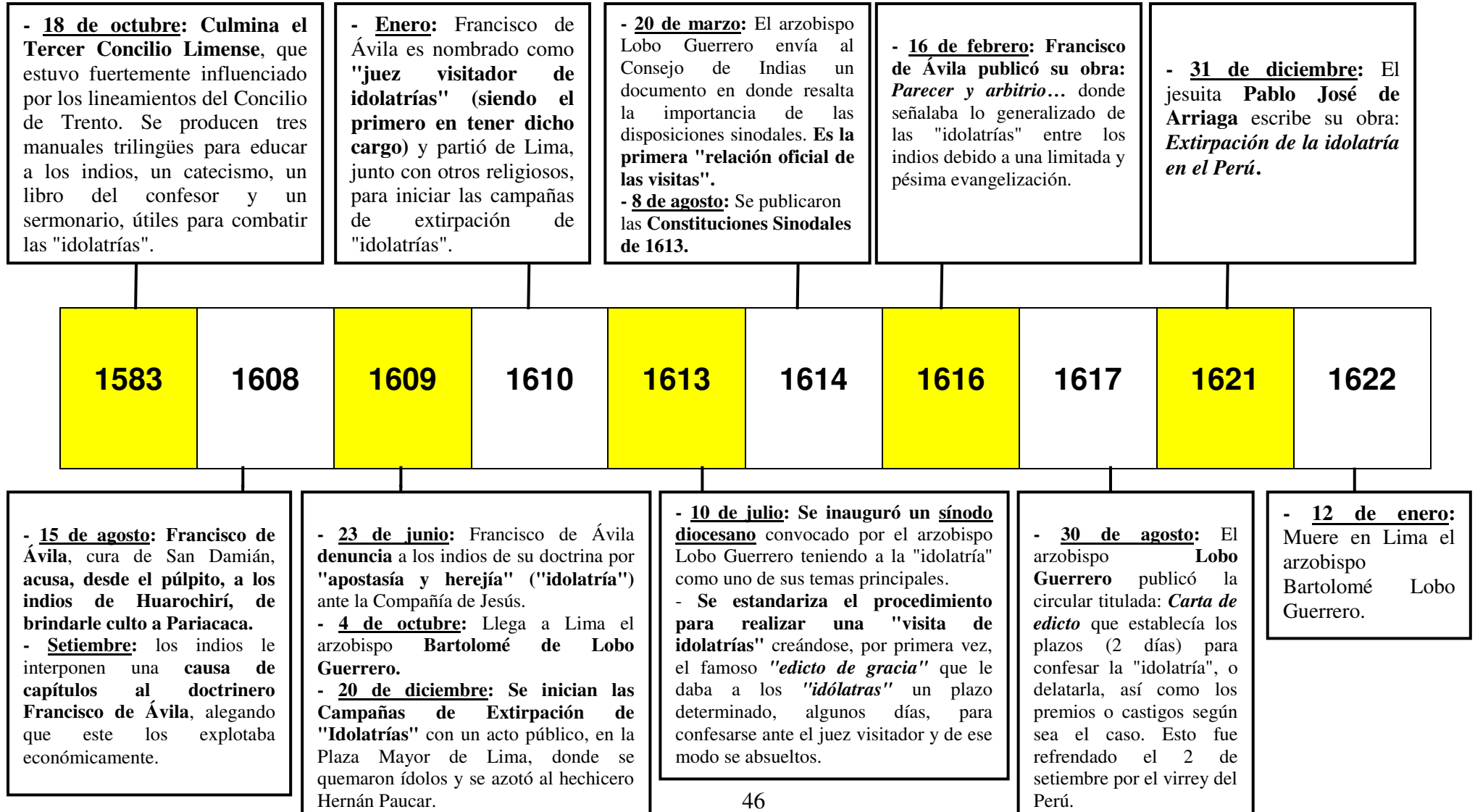


Línea de tiempo de los hitos más importantes de la evangelización

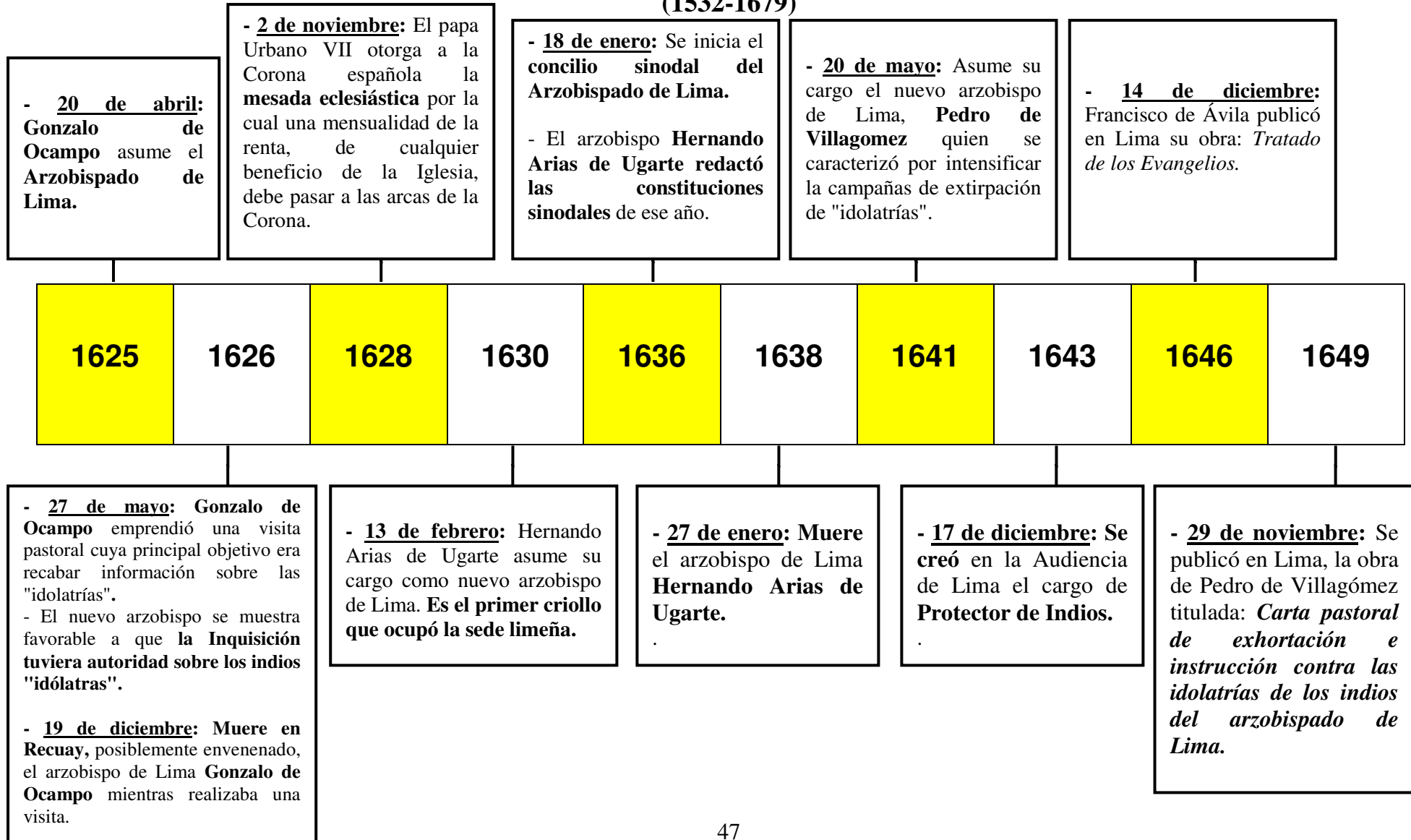
(1532-1679)



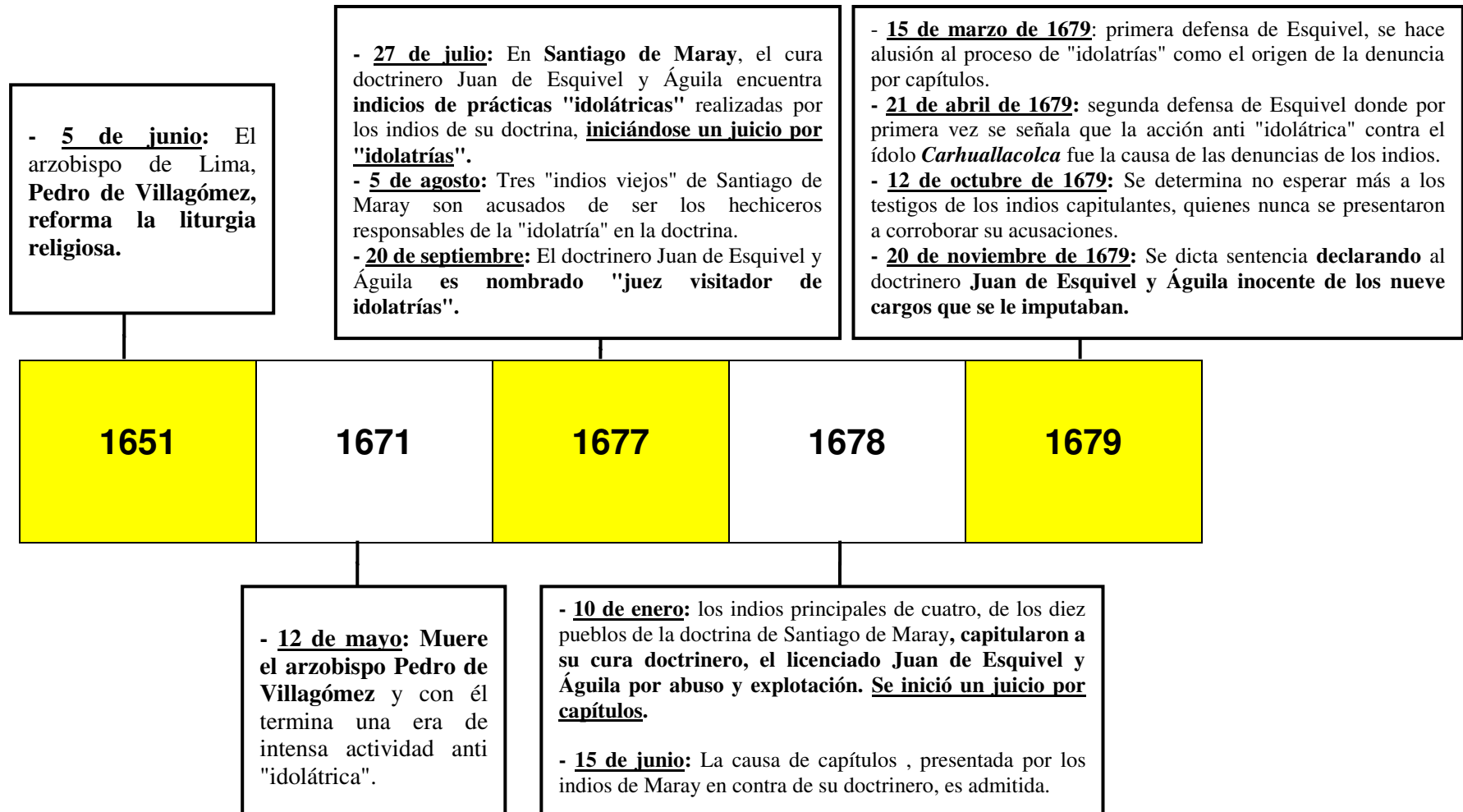
Línea de tiempo de los hitos más importantes de la evangelización (1532-1679)



Línea de tiempo de los hitos más importantes de la evangelización (1532-1679)



Línea de tiempo de los hitos más importantes de la evangelización (1532-1679)



1.3.- Contexto histórico

El 27 de julio de 1677, el doctrinero del pueblo de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, encontró indicios de prácticas rituales nativas dentro de su doctrina. Este hallazgo fue el punto de partida para iniciar una investigación por “idolatrías”. Después de algunas averiguaciones, el doctrinero acusó a Juan Gutiérrez, Pedro Nicolás y Gonzalo Paico de ser los responsables de fomentar y realizar rituales “idolátricos” que contravinieron la fe católica.⁴³

Esta denuncia provocó una respuesta por parte de los indios, la acusación por capítulos (1678), que resultó muy reveladora porque describió el accionar del párroco a los ojos de los indígenas.

Sin embargo, ya existían, antes de las denuncias señaladas, acusaciones previas en contra del doctrinero por parte de los indios y de otros párrocos de las zonas circundantes, pero ninguna con la resonancia y repercusión de los juicios por “idolatrías” y capítulos.

Como es lógico, todos estos procesos judiciales se desarrollaron en un contexto determinado cuyo conocimiento nos permite entender, mejor, algunas líneas generales de la dinámica colonial en la que se desarrollaron.

A su vez, estos procesos, deben ser analizados como un todo integrado donde se entremezclaba lo económico, social, cultural y judicial (Spalding 1981) en medio de un contexto de cambios sociales y económicos.

El tiempo en que transcurren los acontecimientos desde los antecedentes (denuncias previas de los indios de los pueblos vecinos) (1675-76) a la acusación por “idolatrías” (1677) y la denuncia de capítulos (1678) fue una época de transición y cambios estructurales, tanto a nivel económico como a nivel político-social, donde la metrópoli ya no percibía los ingentes ingresos fiscales que la convirtieron en el imperio colonial más grande y poderoso del mundo. Esta, en cambio, era la época del rey Carlos II “El Hechizado” (1665-1700), último monarca de la Casa de Austria y que gobernó en medio de una seria crisis fiscal que se había agudizado desde 1660, durante el gobierno de su padre Felipe IV (Andrien 2011[1985]: 19). En el plano local, era virrey del Perú: Baltasar de la Cueva y Enríquez de Cabrera, Conde de Castellar (1674-1678), quien fue destituido por el rey Carlos II en medio de fuertes enfrentamientos con los comerciantes limeños. Fue reemplazado por Melchor de Liñan y Cisneros (que a su vez era el

⁴³ Dichas prácticas incluían la realización de rituales al agua, al sol, la adivinación, el curanderismo y la adoración de huancas -piedras alargadas que representaban a sus antepasados petrificados- cerros, puquios y mallquis que eran las momias de sus ancestros.

arzobispo de Lima (1678-1708), siendo el primer religioso en ocupar tan alto cargo, en el Perú, desde 1678 hasta noviembre de 1681 (Vargas Ugarte 1959: 192).

A diferencia de la situación de la metrópoli española, las colonias americanas experimentaban una diversificación económica en sus regiones, producto de la consolidación de los circuitos económicos rurales que se fueron gestando en los alrededores de las minas en el siglo XVI y que para el XVII eran totalmente autosuficientes⁴⁴ al punto de poder hacer frente al declive productivo de los centros mineros que se venía experimentando desde el primer tercio del siglo XVII.⁴⁵

1.3.1.- Una economía diversificada y regionalizada

El sistema económico colonial se basó, en primera instancia, en la expropiación de los recursos naturales y en el tránsito hacia una economía mercantilista basada en el manejo y sometimiento de la mano de obra indígena tanto por parte de agentes privados como del estado colonial (Glave 2009: 313). Sin embargo, el esquema no fue tan mecánico, pues desde un inicio, y dentro del marco de una situación de colonización, la población nativa, liderada por sus señores étnicos, aprendió a negociar y a exigir ciertas prerrogativas que les fueron concedidas, tal como lo prueban varias cédulas de finales del siglo XVI (342), no tanto por la bondad de los colonizadores sino por la importancia que revestía la conservación de la mano de obra indígena, que era destinada a los obrajes, centros mineros y para los servicios personales.

De esta manera, el primer reparto colonial de los recursos fue a través del sistema de encomienda (313), que se convirtió en un doble problema para la corona ya que por un lado se enfrentaban al exterminio de la mano de obra indígena, por los continuos excesos de los encomenderos, lo que amenazaba la obtención de los recursos para sus arcas y, por otro, el afán encomendero de perpetuidad de las encomiendas lo que hubiese separado, definitivamente, a la metrópoli de sus colonias. Por lo tanto, la solución del problema era asegurar para la corona, el control de la mano de obra indígena y de los recursos naturales. Esto se fue resolviendo a lo largo del siglo XVI

⁴⁴ Esta consolidación económica no era nueva ya que, tiempo atrás, se afirmaba que las colonias eran totalmente autosuficientes y que solo les faltaba producir seda y lino (Andrien 2011 [1985]: 37).

⁴⁵ Si bien es cierto, para el siglo XVI, el eje de las actividades económicas del Virreinato, era la actividad minera, centrada en la extracción de plata, siendo la joya de la corona la mina de Potosí (descubierta en 1545) en el Alto Perú, para el XVII, específicamente a partir de 1650, esta experimentó un declive en su producción (Andrien 2011 [1985]: 32). Sin embargo; al declive de Potosí le siguió el descubrimiento de otros centros mineros que no podían reemplazar la producción de Potosí, en su mejor momento, pero que servían de paliativo, al tiempo que el sistema económico colonial consolidaba su regionalización y diversificación.

con leyes que normaban el trabajo indígena, impidiendo la sobre explotación (las Leyes Nuevas de 1542 es quizás el ejemplo más claro) y con cruentas guerras civiles donde la corona salió victoriosa, asentando su poder a costa de la vida de miles de indígenas que a menudo se ubicaron en la primera línea de batalla en los enfrentamientos entre españoles. De esta forma, el mantenimiento del sistema colonial, en todos sus aspectos, siempre estuvo en las manos del poblador indígena, los cuales tuvieron que desarrollar una compleja conducta de “aceptación y resistencia” (Glave 2009: 313), que complejizaron la vida colonial y cuyo mejor reflejo son los procesos judiciales como las “idolatrías” y capítulos, que expresan una serie de intereses y objetivos.

Con la llegada del virrey Toledo (1572) se consolidó el tránsito de la encomienda a “la implantación de la empresa agraria como forma dominante de producción de mercancías”. A su vez, la realización de una visita y reducción general, permitió una racionalización y monetarización del tributo, la mercantilización de la mano de obra, la disminución del poder de los kurakas y la consolidación del poder de la corona, expresada en la república de españoles (318, 328). Es decir, se buscaba un control tanto ideológico como político, al tiempo que se sistematizaba el tributo y la actividad minera recibía ingente apoyo de mano de obra indígena. Sin embargo, como bien señala Glave, este “control” expresaba parte de la estructura social de la colonia donde los kurakas jugaban un rol tanto de mediadores, entre los indígenas y los españoles, como de auténticos defensores clandestinos de su etnicidad (Glave 1986: 97).

Sin embargo, los conflictos y negociaciones, entre la república de españoles y la de indios, no cesaron animados por una legislación tenue y contradictoria. Bajo esa lógica, los “procesos económicos del siglo XVII, marcados por la violencia en muchos casos y el conflicto político y cultural en otros, tiene que ver con un punto de partida en que los naturales del reino apelaron a las autoridades y recibieron en alianza a algunos españoles” (Glave 2009: 342). Por ello, pueblos como el de Santiago de Maray no estuvieron exentos de una recurrente explotación económica que era fuente de reacciones o pleitos judiciales contra los agentes coloniales (en este caso contra el doctrinero) los que a su vez, también utilizaron el aparato judicial colonial contra sus acusadores. En esta dinámica se configuraron complejas situaciones donde intervinieron factores de índole económico, pero también de corte cultural y de política local, jugando cada uno de ellos un papel complementario en el desarrollo de los pleitos coloniales.

Por otro lado las reformas de Toledo lograron que el virreinato del Perú se vuelva el más grande productor de plata de las colonias. Sin embargo, a partir de

aproximadamente 1630 la producción de ese metal experimentó un largo descenso que se extendió por todo el siglo XVII y que se agudizó desde 1650.

La explicación más tradicional,⁴⁶ sobre este proceso, señala que la enorme producción de plata de Potosí dio como resultado una economía colonial de “enclave” y “dependiente” del comercio trasatlántico, cuyos grandes recursos estaban destinados para la compra de artículos importados, que podían ser bienes de lujo, para la pequeña élite local, o máquinas destinadas al trabajo en las minas. Bajo este enfoque, los abundantes recursos económicos no se invirtieron en la economía local y obviamente no se dinamizó la producción interna. Por tanto, con la decadencia de la producción de plata, el comercio trasatlántico perdió fuerza generando una aguda crisis⁴⁷ que se extendió, supuestamente, por todo el siglo XVII y atacó tanto a la metrópoli como a todo el virreinato peruano por igual (Klaren 2004 [2000]): 101).

Contrariamente a este enfoque, Carlos Sempat Assadourian (1982) sostiene que, si bien es cierto la metrópoli estaba atravesando por un periodo de crisis, ello no significó que las colonias estuvieran en igual situación. Para él, la producción de plata, que no fue a parar a las arcas del rey, estimuló el desarrollo del “espacio andino” lo que dinamizó la producción y los circuitos comerciales internos.

Sin embargo, Kenneth J. Andrien, sostiene que la llamada crisis del XVII es en realidad el tránsito de una economía estructurada en torno a la exportación de plata y el comercio trasatlántico a otra, caracterizada por una producción más diversificada, autosuficiente y sobre todo regionalizada en donde “las empresas industriales locales y las redes comerciales intercoloniales se convirtieron en los principales motores del desarrollo económico” (Andrien 2011 [1985]): 30, 37-65, 246). Esta diversificación económica representó, de manera clara, los cambios estructurales, "crisis" si se quiere, por los que estaba atravesando la colonia. El viejo orden toledano basado en sistematizaciones, que en su momento sirvieron para llenar las arcas del imperio español, ahora se iba desmoronando (Glave 1986: 112) ante el desarrollo regional y diversificado de un sistema colonial que sobrepasó la capacidad administrativa de la metrópoli, que veía a la distancia como iban perdiendo la manija política y el dominio

⁴⁶ La interpretación clásica sobre el XVII como un siglo de colapso y depresión económica la encontramos en John J. TePaske y Herbert S. Klein (1981). Para mayores referencias ver: Peter Klarén (2004 [2000]) : 540) y Kenneth Andrien (2011[1985]), quienes realizan importantes aportes sobre el tema.

⁴⁷ Glave señala que entre 1620 a 1720, se produjo un periodo de larga duración caracterizado por cambios estructurales (Glave, 1986: 103). Esto, probablemente, pueda identificarse como una "crisis", si se sigue la definición de Ruggerio Romano, citada por Glave, la cual especifica que una crisis se caracteriza por el reemplazo de una estructura social por otra.

pleno de los recursos coloniales. De igual modo, Glave, señala que lo que para el Estado colonial resultó una "situación dramática, para la sociedad local significó una permanente compulsa que terminó en la concentración de grandes riquezas" (Glave 1986:108).

En esta dinámica, la población andina no se mantuvo al margen sino que se adaptó y participó activamente, conformando un sistema económico colonial integrado, en el cual, mientras la producción de plata empezó a decaer desde 1650, la "economía rural del Perú hispano florecía" (Andrien 2011 [1985]): 32,38), descartando la idea de una "crisis generalizada del siglo XVII" como un periodo de decadencia y malestar generalizado en todas las colonias. Muy por el contrario, esta "crisis" en realidad era un profundo proceso de cambios estructurales, que generó diversificación económica en las economías locales y déficit fiscal para el Estado colonial. Paralelamente, las élites locales, no estuvieron dispuestas a cumplir las políticas económicas de Fernando IV que se basaron en un incremento de la presión fiscal, que buscó captar mayores impuestos.

Por esta razón, para la década de 1660 la corona española experimentó una serie crisis fiscal, al tiempo que fracasaron las reformas destinadas a revertir esta situación.

Por tanto, para fines del XVII, la Real Hacienda estuvo casi en bancarrota, mientras que el virreinato del Perú se mantuvo estable, consolidando su regionalización y la diversificación de sus circuitos comerciales internos (Andrien 2011[1985]): 246-251).

Al respecto el análisis de Glave es muy ilustrativo:

Crisis y cambio en el dominio colonial, caída de la injerencia del Estado central sobre la economía y la captación fiscal de los recursos, pérdida de capacidad en sectores económicos que ataron su suerte al despotismo tributario del Estado, diversificación en las empresas, bonanza de algunas regiones: el siglo XVII fue el siglo de la agricultura y de la movilidad de la población, desde entonces, el plus trabajo debía comprarse de cualquier forma, en el mercado, depurado de mediaciones étnicas y estatales que ahora, de ser sustentadas en su pretérita generalización, pasaban a ser pervivencias en medio de los cambios que ellas mismas encubaron (Glave 1986: 113).

En este esquema, el pueblo de Santiago de Maray estaba inserto dentro de los circuitos comerciales internos costeros, pues su fértil valle producía abundante maíz cuyo destino eran las haciendas cercanas y las ciudades de la costa (Bueno 1951[1764]: 36; Iwasaki, 1984: 76; Andrien2011[1985]): 38). Por otro lado, esta zona era apta para el pastoreo,

destacándose la presencia y el desarrollo de obrajes (Andrien 2011[1985]): 44, 45). Es más una de las acusaciones contra el doctrinero Juan de Esquivel y Águila era que tenía a muchas indias "ocupadas en hilar", es decir, formaban parte del obraje regentado por el doctrinero.

En suma, este pueblo, estaba ubicado en una región económicamente próspera y que formó parte de los circuitos comerciales locales que se consolidaron y diversificaron a lo largo del siglo XVII. De esta manera, esta centuria se caracterizó, no por una crisis generalizada a nivel local sino, por ser un periodo de transición y consolidación de las economías regionales, mientras que en la metrópoli la mayor preocupación era la evidente decadencia y crisis fiscal por la que estaban atravesando.

1.3.2.- Los asentamientos indígenas

En cuanto a los asentamientos indígenas de la sierra central, estos, desde los tiempos prehispánicos, siempre se ubicaron en las proximidades de los medios productivos correspondientes a cada unidad sociopolítica, mostrando cada asentamiento una relativa independencia, y muchas veces aislamiento, en relación a otros pueblos (Arana 2010: 87, 88). Con la llegada de los españoles este sistema, generó un serio problema administrativo, que fue salvado, en primera instancia, usando a los kurakas y encomenderos para que canalicen las nuevas exigencias coloniales. En el gobierno del virrey Toledo, se reorganizaron los asentamientos indígenas bajo la forma de “pueblos de indios” o “reducciones” destinados, precisamente, a un mejor control de la población indígena para garantizar su aculturación, la evangelización, el pago del tributo y principalmente la disponibilidad de mano de obra para las distintas mitas como la minera u obrajera. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos reformadores toledanos, los indios siguieron reagrupándose en sus “viejos pueblos” o ayllus. Bajo este esquema, los religiosos, encargados de evangelizar a los indígenas, adquirieron nuevas prerrogativas en lo concerniente a la reorganización de los pueblos adquiriendo más poder y libertad de acción (Arana 2010: 88) a través de la administración de sus doctrinas. Estas eran jurisdicciones eclesiásticas rurales equivalentes a las parroquias urbanas que estaban bajo la autoridad de uno o más curas “doctrineros”, bien seculares o regulares. Una doctrina abarcaba varios pueblos de indios, siendo el principal donde vivía el cura, que pasaba a llamarse curato (Trujillo Mena 1981: 242; Carcelén 1994: 56; Arana 2010: 185). Asimismo, los elementos constitutivos de toda doctrina eran: 1.-Un territorio determinado dentro de una diócesis; 2.-Una iglesia o iglesias subordinadas a una principal; 3.-Un doctrinero secular o regular; 4.-Población o feligreses indios o

autóctonos (Trujillo Mena 1981: 242). Muy a menudo la jurisdicción de las doctrinas comprendían grandes extensiones de terreno que eran controladas por un solo párroco y que a su vez estaban aisladas de otros centros urbanos. Esto facilitó, por parte de los doctrineros, conductas que contravenían la legislación eclesiástica ya que no existía ningún tipo de fiscalización cercana o constante. De este modo las doctrinas, asociadas con las reducciones, fueron un mecanismo de control socio-económico e ideológico que fue configurando el desarrollo de la vida colonial.

Por tanto, a pesar de las grandes dificultades administrativas, relativas al espacio y disciplina de los doctrineros, las reducciones, la presencia posterior del mercado y las exacciones tributarias se constituyeron en tres elementos básicos para el dominio tanto de los recursos como de la mano de obra nativa (Glave 2009: 436).⁴⁸

1.3.3.- La Legislación Eclesiástica: El Real Patronato y los Concilios

En el plano religioso, cabe recordar que existió, desde la llegada de los españoles a América, una alianza entre los intereses de la iglesia y el estado español, que se pusieron de manifiesto en una serie de documentos eclesiásticos,⁴⁹ que consolidaron y ampliaron el dominio y las prerrogativas de la corona, con respecto a los nuevos territorios colonizados, tanto en los temas seculares como en los concernientes a la administración eclesiástica. De esta manera, la cristianización no fue más que la punta de lanza del proceso colonizador (Gareis 2004: 263). En este sentido, la entrega en 1508 del Real Patronato a los reyes de España, por parte del Papa Julio II, terminó por consolidar el dominio del poder civil sobre el eclesiástico, que se expresó en lo siguiente:

En 1508, nombró [el Papa] al Rey y a sus sucesores fundadores y sustentadores de la Iglesia en América con derecho a erigir obispados y definir sus límites, fundar

⁴⁸ Sin embargo, Glave, señala que la apreciación del arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez (1642-1671), sobre las reducciones, es la de un fracaso (Glave 1986:98). Esto respondió a múltiples factores pero dos de ellos llaman nuestra atención: Los "aprietos" económicos de los que eran víctimas los indios y la "malicia" de los naturales, que no es otra cosa que el mejor conocimiento del sistema legal colonial lo cual desencadenó en el uso de las denuncias como medio de defensa (Glave 1986: 98). Ambas causas, están presentes en el presente estudio ya que por un lado tenemos, dentro de la doctrina de Maray, a un doctrinero, que es el arquetipo del funcionario colonial abusivo y por el otro, a los indios, de la misma doctrina, que emprendían una denuncia "maliciosa" en contra de su cura.

⁴⁹ Por ejemplo, el 3 y 4 de mayo de 1493 el Papa Alejandro Sexto, firmó tres Bulas (autorizaciones papales) que le garantizaron a la corona española la exclusividad sobre las tierras descubiertas y por descubrir. Luego vinieron otras autorizaciones papales como la Bula del año 1501 que estipulaba que la iglesia católica le donaba al Rey todos los diezmos recolectados en América (Carcelén 1996: 49- 52).

parroquias, conventos, hospitales y presentar además a sus beneficiarios: obispos, canónigos, párrocos, capellanes, etc. (Carcelén 1996: 52).

Todas estas prerrogativas le daban al rey de España un dominio casi absoluto y sui géneris sobre la política eclesiástica en América.⁵⁰ Por ello, la conquista española de los Andes significó un doble proyecto tanto de evangelización como de hispanización (Gareis 2004: 263).

Estas autorizaciones y concesiones papales marcaron el posterior camino de la historia de la iglesia católica en el Perú, pues situaron al poder temporal por encima del espiritual y a su vez convertían a las autoridades religiosas, en todos sus niveles, desde arzobispos hasta los doctrineros, y a sus mismas instituciones eclesiásticas (doctrinas por ejemplo), en funcionarios coloniales y vehículos de control social, respectivamente, destinados a consolidar el poder de la corona española. Sin embargo, este proceso no estuvo exento de pugnas entre la iglesia y el poder de la corona puesto que la autoridad eclesiástica conservó su independencia y soberanía, pese a las grandes potestades que poseyó el rey con el Patronato Regio (Trujillo Mena 1981: 277).

En cuanto a los temas de la persecución y erradicación de las actividades “idolátricas”, así como el comportamiento de los doctrineros, estos estuvieron normados, en primera instancia, por experiencias de la iglesia católica fuera de América, así como por diversas ordenanzas y principalmente por los Concilios Limenses (Duviols 2003: 22). Por ejemplo, la famosa Ordenanza de Ovando de 1573, de clara inspiración lascasiana, “exigía que los conquistadores no obligasen a los indios a destruir sus ídolos”. Sin embargo, la relación de la iglesia católica con las religiones nativas, es de carácter eminentemente coercitivo. Así tenemos, que una Instrucción del arzobispo Loayza (1545-1549) que señala como deberían de comportarse los doctrineros ante la presencia de “idolatría”, especificando que estos visiten, cada año, durante seis u ocho días, los distintos pueblos de indios, con la finalidad de localizar y destruir huacas, o evitar viejas prácticas nativas como la adoración a los mallquis. Ya en el Primer Concilio Limense (1551) los doctrineros fueron advertidos sobre el culto a los muertos, el traslado de cadáveres y las penas que deberán sufrir los “idólatras”, que iban desde castigos corporales (azotes, rapados de cabeza) hasta la cárcel (por diez días) y embargos económicos (la iglesia podrá quitarles la tercera parte de sus bienes) (Duviols

⁵⁰ La Bula Papal que contiene todos los privilegios concedidos a la corona Española se llama: *Universalis Ecclesiae* y fue autorizada el 28 de julio de 1508 (Carcelén 1996: 52).

2003: 22). Por otro lado, este Concilio se constituyó en el primer intento por sistematizar, tanto los métodos represivos como los evangelísticos, así como un mejor control y uniformidad en el tema doctrinal, teniendo como facilitador las doctrinas de indios (Carcelén 1996: 135).

Posteriormente, el estado español consolidó su poder a través de reales cédulas destinadas a ordenar el trabajo de los doctrineros, brindándoles su respaldo y protección para administrar las diversas doctrinas, siempre y cuando tengan la autorización de los Prelados (135).

El Segundo Concilio Limense (1567), tomó como base los principios del Concilio de Trento⁵¹ (1545-1563) para consolidar y amalgamar, aún más, los objetivos políticos y religiosos de la metrópoli, situación que buscó la consolidación del sistema colonial y por ende la aculturación de los indígenas. Para este fin, las instituciones encargadas fueron las doctrinas de indios o las parroquias rurales, estableciéndose, para ello, su ordenamiento, estructura y funciones (Carcelén 1996: 67).

La llegada del virrey Toledo (1569-1581), con su nueva política organizativa en torno a la población indígena, correspondió perfectamente con las disposiciones del Segundo Concilio que reconocía de manera decisiva a las doctrinas de indios como medios de control social en sus comunidades. Los “pueblos de indios” estaban destinados a facilitar el cobro del tributo y la cristianización y, de esta manera, todo pueblo o reducción debió, necesariamente, estar ubicado en la jurisdicción de una doctrina (Carcelén 1996: 68).

Por otro lado, el Segundo Concilio Limense, puso en evidencia, la pertinaz resistencia indígena a la cristianización con la complicidad de sus kurakas. Se recomendó a los doctrineros que amonesten públicamente y ante notario, a los indios,

⁵¹ El Concilio de Trento fue un concilio ecuménico de la iglesia católica romana, que tuvo lugar en la ciudad italiana de Trento, entre los años 1545 a 1563, siendo convocado por el Papa Paulo III y culminado por el Papa Pío IV, quién publicó sus acuerdos el 13 de noviembre de 1564 (Carcelén 1996: 62). Este Concilio surgió dentro del contexto de la lucha ideológica y doctrinal contra los protestantes y marcó los lineamientos de la llamada Contrarreforma. Sus lineamientos generales se basaron en una mayor precisión y reforzamiento de la doctrina tradicional de la iglesia, el afianzamiento de la autoridad del Papa y toda la jerarquía eclesiástica, al tiempo que se buscaba imponer una férrea y severa disciplina entre los clérigos, a fin de hacer frente, de la mejor manera, los avances de la Reforma Protestante, esto incluía la confirmación del celibato, llevar una vida decente y honesta y la obligación de la instrucción del clero (62). De esta forma, el Concilio de Trento y sus disposiciones marcaron un antes y un después tanto a nivel doctrinal como a nivel del control disciplinario, al menos en teoría, de los clérigos, consolidándose, a su vez, una iglesia más tradicional y menos tolerante a cualquier desviación de la doctrina dictada por la iglesia católica. El concilio de Trento entró en vigor el 1 de mayo de 1564 y fue recepcionado en las Indias por la Real Pragmática del 12 de julio de 1564 (Trujillo, 1981: 256, 263). Asimismo, estas disposiciones fueron publicadas en Lima el 28 de octubre de 1565 (Vargas Ugarte 1959: 157; Carcelén 1996: 66, 67).

para que denuncien la ubicación de sus huacas, en un plazo de tres días, para finalmente destruirlas. Asimismo, en este Concilio, se distinguió, por primera vez, a los llamados “hechiceros”, especialistas religiosos, de los “dogmatizadores”, que eran los que predicaban la religión nativa, siendo la cárcel el castigo para estos últimos y si el caso es muy grave, se los debía remitir a la justicia civil (Duviols 2003: 23).

El Tercer Concilio Limense (1583), de clara inspiración tridentina, contribuyó a consolidar los objetivos políticos y religiosos de la corona con respecto a sus colonias americanas. Para ello, el rey Felipe II usó las enormes licencias del Patronato Real, reforzándolo con las directrices trazadas por el Concilio de Trento (1545- 1563). En el caso del mundo andino, para lograr los objetivos reformadores de la corona española, a parte de las disposiciones del Concilio de Trento, se usaron las conclusiones de la Junta Magna de 1568, las mencionadas disposiciones del III Concilio Limense de 1583 y la Cédula Magna de 1584 que le daba mayor poder a los obispos, disminuyendo la autonomía de los frailes (Duviols 2003: 33). Todas estas medidas, según Duviols, constituyeron una auténtica “línea divisoria de la Iglesia de América”. Así, antes de la aprobación de las disposiciones del Concilio de Trento, que reforzaba la autoridad de los obispos, tenemos una iglesia americana caracterizada por el dominio de las órdenes misioneras con una visión lascasiana y menos confrontacional. Sin embargo, después del Concilio de Trento, estamos ante una iglesia cuya doctrina y disciplina se había forjado en el fragor de la lucha ideológica y militar contra los protestantes. Una iglesia con un poder centralizado en la autoridad de los obispos (Duviols 2003: 34).

1.3.4.- Los doctrineros

En cuanto a la situación de los doctrineros, estos tuvieron un patrón de conducta, que se caracterizó por la indisciplina y el abuso, lo cual está ampliamente documentado. Ello se empezó a dar en el marco de la violenta y tensa relación que desde siempre existió entre la república de españoles y la república de indios, situación que prosiguió a lo largo de la colonia y de la que los doctrineros era uno de los ejemplos más claros.

En este punto, es interesante poner atención a las disposiciones del Segundo y Tercer Concilio Limense, así como las disposiciones de los Sínodos de 1614 y de 1637, emitidas por Bartolomé Lobo Guerrero y Fernando Arias Ugarte respectivamente (que no eran más que la reedición de los mandatos conciliares), destinadas a normar la conducta de los párrocos. Mi interés en la legislación eclesiástica, radica en que se constituyó en un espejo que reflejó la indisciplina de los doctrineros a través de los

años. Por ejemplo, es sintomático leer como una disposición Conciliar de 1582-1583 es repetida en un Sínodo de 1637. Esto no ocurriría si esa problemática, ligada a los abusos e indisciplina de los doctrineros, se hubiese corregido. Es decir era un siglo de "letra muerta" y de abusos intergeneracionales que se institucionalizaron a través de las doctrinas y que se normalizaron, más fácilmente, debido a nuestra condición colonial.

Al respecto Karen Spalding señala que "si queremos entender cómo funciona una cultura específica, tenemos que estudiar las prácticas además de las normas" (Spalding 2002: 62). Es decir la comprensión de una realidad social determinada pasa por hacer un balance entre lo que indicaba su normativa, para consolidar su sistema, y como los distintos grupos sociales interpretaban dichas normas.

De esta manera los mandatos eclesiásticos especificaban y condenaban, de manera clara, una serie de inconductas que las vamos a encontrar en las acusaciones contra el doctrinero de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, pero que al final no fueron debidamente sancionadas. Esto, aparte de revelar que estas acciones tenían reconocidos antecedentes históricos, también ponía en evidencia la realidad social del sistema colonial.

Al respecto Duviols señala que "los abusos de todo tipo (por parte de los doctrineros) eran inevitables dada la libertad en que vivían y la ausencia casi total de control" (Duviols 1977 [1971]: 397). Esto era posible no solo por la relajación en los controles, sino también por la vastedad del territorio, la relativa "docilidad" o amedrentamiento de las poblaciones locales, la complicidad con las élites y los pobladores y la codicia de los doctrineros (398). Por otro lado, muchos estudios y testimonios, dan cuenta de la concepción de las doctrinas como empresas a las que postulaban motivados no por el afán evangelizador, sino por su rentabilidad. Por ejemplo, Luis Miguel Glave menciona:

Para los doctrineros, llegar a un curato significaba un peldaño más para obtener otras dignidades, el inicio de una carrera eclesiástica que requería de muchos recursos para ser financiada. Se trataba de hombres de su tiempo que realizaban los negocios destinados a satisfacer deseos de ascenso y prestigio... [convirtiendo] a las doctrinas en núcleos de explotación colonial (Glave 2009: 390).

Bajo este esquema, no era raro encontrar a doctrineros que transaban con los señores locales llevando una vida corrupta y licenciosa (Glave 2009: 399). En este juego de

alianzas, Duviols manifiesta que “la persistencia de los ritos prohibidos era mantenida en secreto, encubierta o negada por los doctrineros, quienes tenían interés en sostener buenas relaciones con los caciques locales” (Duviols 1977 [1971]: 401) y por ende con las poblaciones de las doctrinas alejadas, que eran mayores en número. Este sistema de complicidades garantizaba importantes rentas para el doctrinero y conservaban el prestigio y autoridad del cacique ante sus indios, quienes veían en él una autoridad que hacía respetar a las deidades locales tan importantes en la reproducción de la vida social en comunidades rurales.

Por otro lado, Duviols señala que los doctrineros manifestaban un fuerte temor hacia la venganza más frecuente, de los indios, que eran los “falsos testimonios” denominados capítulos. El temor no era que sean hallados culpables sino todo el engorroso papeleo y pérdida de tiempo y recursos que el juicio implicaba. Esto, al igual que la corrupción de los doctrineros, era parte de una realidad colonial, en la cual la población andina, aprendió a negociar y a denunciar los abusos de los colonizadores.

Sin embargo, la tesis de que estas acusaciones eran enteramente falsas, como lo manifestó desde hace mucho tiempo el virrey Toledo, encontraron su principal crítico en la persona del arzobispo Villagómez, quien pensaba que si los curas temen a los capítulos, es porque en definitiva no llevan una vida ejemplar (403-411). En suma, Duviols señala que “hay que ser cauteloso con las acusaciones que los indios presentan contra los curas y los visitadores, lo mismo que con las declaraciones de estos últimos” (410). Sin embargo, el hecho de remarcar la complejidad de las acusaciones de ambas partes, no descarta, que nos permitan conocer la realidad socio-cultural en este caso específico.

1.3.5.-Las campañas de Extirpación de “idolatrías”

Las campañas de Extirpación de “idolatrías”⁵² o Nueva Extirpación fueron persecuciones religiosas y judiciales que de manera sistemática, aunque poco institucionalizada, se emprendieron desde el siglo XVII (1609),⁵³ para “extirpar” o destruir las creencias religiosas andinas (lo que para los españoles adquirió el nombre de “idolatría”) y eliminar todo tipo de ritual asociado con ellas. Este proceso se realizaba a través de las “visitas de idolatrías”⁵⁴ donde tenía lugar un juicio y las respectivas investigaciones.

El término extirpar comportaba una carga peyorativa y purificadora partiendo de la idea de que solamente se extirpa lo sucio y nocivo, cumpliendo así, una función represiva y evangelizadora, aunque al final tuvo más de lo primero (Griffiths 1998 [1996]: 48) puesto que no eran más que la extensión, justificación y consolidación del dominio colonial en la esfera ideológica y cotidiana.

La visita la conformaron un visitador nombrado por el arzobispo y que recibió el título de *juez visitador general eclesiástico de las idolatrías*, un fiscal y un notario. En otros casos, el juez de “idolatrías” era el mismo doctrinero que, por una acusación de un español o un indio del pueblo, iniciaba una investigación al interior de su doctrina, siendo autorizado por las autoridades eclesiásticas para proseguir con el juicio (Duviols 1977 [1971]: 249; 2003: 31, 32). Este último es el caso del presente estudio ya que Juan de Esquivel y Águila fue el cura doctrinero de Santiago de Maray, antes de ser nombrado juez visitador de “idolatrías” para el mismo pueblo y doctrina.

Una vez instalado en el pueblo, el juez eclesiástico o visitador anti-“idolátrico”, realiza una misa para luego leer el edicto de gracia o el edicto contra las “idolatrías”

⁵² Duviols, siguiendo la teología cristiana, señala que un “ídolo (imagen en griego) es el producto de una creación, de una fabricación; y el acto de “idolatría” consiste en adorar ídolos, esto es, dar a las criaturas de Dios el culto que solamente es debido a Dios mismo... siendo el inventor de estos cultos idolátricos, el demonio...” (Duviols 2003: 21).

⁵³ Sin embargo desde el siglo XVI se llevaron a cabo acciones concretas contra la llamada “idolatría”. De allí que Duviols, llame a las campañas de 1609, iniciadas por Francisco de Ávila, como la “Nueva Extirpación” (Duviols 2003: 21-25).

⁵⁴ Las “visitas de idolatrías” se empezaron a reglamentar desde 1613, en el marco del Sínodo de Lima y específicamente en el capítulo VI de las constituciones sinodales, titulado: *Del orden que se ha de haver para la extirpación de la idolatría de los indios*. Esta reglamentación se usó hasta 1618. Al año siguiente José de Arriaga toma la batuta de la extirpación incluyendo nuevas directrices a la legislación existente que quedaron compendiadas, el año 1621, en su obra: *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Este tratado, fue el manual del extirpador hasta el año 1649, en el que el arzobispo Pedro de Villagómez publicó su famosa: *Carta Pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima* (Duviols 1977 [1971]: 248-249).

concediendo tres días a los indígenas para entregar sus ídolos y denunciar a los hechiceros. Luego se exhibían y registraban los objetos “idolátricos”.

Al final de todo el proceso, se realizaban sesiones públicas donde los hechiceros renunciaban a sus creencias y los mismos indios quemaban los objetos “idolátricos”, en la plaza del pueblo, y también destruían los adoratorios paganos. Con respecto a las sentencias, estas eran latigazos (entre 5 y 200), rapado de cabello, exposición pública con un cirio y soga al cuello, embargo de bienes y la reclusión en algún convento, hospital o, si el caso es muy grave, en la Casa de Santa Cruz (Duviols 2003: 26-27, 32, 33).

El periodo de mayor actividad de las campañas, se situó entre 1610 y 1660, pero las visitas se siguieron realizando hasta 1850 (Gutiérrez 1996: 130). Las campañas extirpadoras, durante el siglo XVII, se pueden dividir en cuatro periodos, correspondientes a los cuatro arzobispos de Lima: Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-1626), Arias de Ugarte (1630-1638) y Villagómez (1641-1671) (Duviols 2003: 26). Los procesos posteriores corresponden a la denominada “documentación tardía” y fueron catalogados por Duviols, en primera instancia, como poco representativos o con solo un valor general (Duviols 1977: 432-433) aunque posteriormente los catalogó como, documentación que merece estudiarse (Duviols 2003: 26).

Siguiendo la cronología de Duviols, el juicio de “idolatrías” de 1677, se enmarcó en una época posterior a la denominada cuarta campaña liderada por el arzobispo Villagómez (1641-1671), situándolo en una etapa tardía (Duviols 1986: 31; Arana 2010: 159). Sobre esto, un punto de vista influyente en los estudios sobre la religiosidad andina colonial, fue el postulado por George Kubler, quien en *The Quechua in the Colonial World*, manifestó lo siguiente:

El fracaso de los hombres del siglo XVI para lograr la cristianización de los quechuas debe buscarse sobre todo en la organización dispersa y falta de recursos humanos de la iglesia del Perú, en los disturbios de las guerras civiles, en el poder de la resistencia o de la supervivencia de la religión quechua. Sin embargo, a principios del siglo XVII, la Iglesia lanzó sus fuerzas a una campaña ambiciosa, sistemática y exitosa para erradicar la idolatría. Hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho (Kubler 1946: 400; Marzal 1983: 40, mi subrayado).

Esta afirmación fue decisiva en los estudios andinos, ya que señalaba, con una fecha exacta, un quiebre definitivo y categórico en la cosmovisión religiosa andina. Esto significó, supuestamente, que para periodos posteriores a 1660, ya no es posible que encontremos vestigios de la religiosidad andina organizada, pues se ha producido la total conversión de los quechuas al cristianismo. No se puede negar que, para este periodo, hay evidentes transformaciones socioculturales de diferente intensidad y alcance (Arana 2010: 160) que se expresaron tanto a nivel organizativo como a nivel socio-religioso. Sin embargo, Kenneth Mills, en su libro: *Idolatry and its enemies*, ha dado más luces sobre este periodo en un capítulo, denominado “Villagómez and after” (1997: 137-169), que incluye todos los procesos por “idolatrías” que ocurrieron después de la muerte del mencionado arzobispo en 1671, destacándose que dichos procesos han sido poco estudiados (Mills 1997: 165).⁵⁵ Asimismo, señala que el famoso “quiebre” de las mentalidades andinas ocurrido a partir de 1660 (idea postulada por Kubler en 1946) es en realidad un cambio en la mentalidad de los extirpadores, producto de la difusión e influencia en España, y en toda Europa, de ideas racionalistas, como las de Baruch Spinoza (filósofo holandés/1632-1677), enmarcadas dentro de los albores del pensamiento científico del siglo XVII (Mills 1997: 12-13; Arana 2010:160).⁵⁶ Esta, por así decirlo, "nueva mentalidad" se tradujo en la disminución tanto en intensidad, como en número, de los juicios por "idolatrías", lo que da la falsa imagen de una desestructuración definitiva en el seno de los cultos nativos locales, cuando en realidad estos se estaban reacomodando y "resistiendo" a su manera (Mills 1994: 177).

Asimismo, para esta conservación y reacomodo de los cultos nativos coloniales, Mills nos señala que también jugó un rol fundamental, los especialistas en rituales nativos, que cumplían múltiples funciones dentro de la comunidad, desde la intercesión ante los ancestros por problemas cotidianos, hasta la adoración, en nombre de todo el pueblo, a sus huacas y mallquis. Estos personajes se encargaron de conservar las tradiciones locales usando estrategias de ocultamiento o de calculado silencio ante los extirpadores, dentro de un contexto caracterizado por una negligente evangelización católica que facilitó estos reacomodos culturales (1994: 176-177).

⁵⁵ Mills señala que los sucesores del arzobispo Villagómez no se interesaron por la extirpación, registrándose solo diez procesos entre 1670 y 1689 (Burga 1988:153; Arana 2010: 99).

⁵⁶ Sobre el punto de vista de Kubler, Arana menciona que el llamado “cambio de mentalidades” andinas, a partir de 1660, se debió a que su análisis era de carácter general y “...que no incluía el conocimiento de los propios expedientes de idolatría”. De acuerdo a Arana, este punto de vista ha sido seguido, sin mayor análisis, por toda la historiografía que trata sobre el tema (Arana 2010: 159; Mills 1997: 13).

Por otro lado, este enfoque me permitirá abordar las acusaciones de “idolatrías” de 1677 no solo como instrumentos legales, potencialmente manipulables, sino también como cultos nativos plenamente funcionales⁵⁷ y adaptados a los cambios coloniales, que sin dejar de lado su funcionalidad, también podrían ser utilizados como armas judiciales en contra de los indios.

Por otro lado, Luis Arana menciona que así como se catalogó este periodo como “tardío” ello no significa que esta condición tenga un carácter generalizador y determinante en todo el arzobispado de Lima, ya que existieron, de acuerdo a su mayor o menor cristianización, “bolsones de conservatismo cultural” hasta avanzado el siglo XVII (Arana 2010: 159). Ello en clara alusión a algunas zonas del arzobispado donde se seguían realizando prácticas rituales “idolátricas”.

Cabe remarcar que estos juicios por “idolatrías”, debido a su minuciosidad, se “convierten en lo más próximo que se puede acercar una fuente histórica colonial a una encuesta etnográfica”, sin que ello suponga la falta de atención a la crítica postmoderna sobre la “imposibilidad de la neutralidad absoluta”, pero sin llegar a los extremos de relativizar totalmente la información que se podría extraer (Arana 2010: 150). De esta forma, es de suma importancia el conocimiento de las agendas particulares presentes en procesos judiciales como estos (151).

Asimismo, y a pesar del supuesto celo religioso imperante o los objetivos políticos coloniales, la cobertura de las campañas de extirpación de “idolatrías” fue limitada y transitoria. Esto respondió a que estas campañas nunca llegaron a institucionalizarse del todo, debido a que dependieron esencialmente de la voluntad política individualizada del arzobispo de turno.⁵⁸ Es bajo esta perspectiva que analizaré tanto el expediente de “idolatrías” de 1677 como, su contraparte, la causa de capítulos del año siguiente.

⁵⁷ En cuanto a la funcionalidad y descripción de los ritos, descritos en el juicio por “idolatrías” de Santiago de Maray en 1677, diversos autores (Huertas Vallejos 1981, Cock y Doyle 1979, Griffiths 1998 [1996]) han hecho mención de la riqueza y utilidad de su contenido. Como ya se señaló, se destaca, por ejemplo, la adoración al sol, al agua o a los mallquis o ancestros. Sobre el primero, Guillermo Cock y Marie Eileen Doyle hablaron de un proceso de solarización dentro de los rituales regionales, el cual se dio casi de forma paralela a la solarización de Wiraqkocho (1979: 57). El enfoque de estos autores incidió, plenamente, en el aspecto ritual, sin atender mucho a las interconexiones con la dinámica social del pueblo. Del mismo modo, el ritual del agua es mencionado y descrito en un trabajo de Lorenzo Huertas Vallejos (1981: 83-87), donde es citado como un ejemplo de ritualidad en el pueblo de Santiago de Maray en 1677. Al igual que en el caso anterior, solo se describe el ritual y no se incide en el contexto social en el que se produjeron dichas prácticas.

⁵⁸ Duviols señala que durante el siglo XVII, la preocupación por la supervivencia de las religiones andinas, no fue siempre una prioridad en todos los arzobispos. Por ejemplo Hernando Arias de Ugarte (1630-1638), no se preocupó mucho por la religión nativa, pero el arzobispo Pedro de Villagómez (1641-1671) le dio una enorme importancia a las visitas anti “idolátricas” (Duviols 2003: 28).

En ese sentido, no se puede negar que estas campañas tuvieron motivaciones religiosas destinadas a salvaguardar la pureza religiosa; sin embargo, y teniendo en cuenta los antecedentes históricos y la correlación de fuerzas entre la corona y el poder religioso, también se constituyeron en auténticos medios de control de las doctrinas (Duviols 2003: 40, 41). De ese modo es interesante notar que:

... la campaña de extirpaciones coincidió con una serie de reclamos por parte de los indios contra las autoridades virreinales por las extorsiones y presiones que recibían de parte de hacendados, obrajeros, corregidores y curas (Glave 2009: 391).

Por ello, es importante situar las campañas de extirpación de “idolatrías” como parte de la imposición religiosa colonial pero también como una arista de conflictividad social producida por el control de los recursos naturales y la mano de obra, es decir como un hecho económico :

Es conocida la lucha de estos curas rurales por mantener sus privilegios locales lucha que terminó convirtiendo las campañas supuestamente religiosas en una lucha por el control económico de los recursos (391).

Sin embargo, y a pesar de sus conexiones con claros y marcados intereses económicos, esto para nada resultó excluyente con aspectos culturales, puesto que los indios seguían aferrados tanto a las tierras que les quedaban como a sus “prácticas culturales y económicas” (394) tal como pienso que ocurrió en el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, donde los intereses no eran solamente económicos o religiosos sino que presentaban una interesante y compleja complementariedad, entre el ámbito de los intereses económicos y el de carácter ritual, lo cual descarta cualquier intención de análisis reduccionista o mecanicista.

1.4.- Conclusiones:

- La doctrina de Santiago de Maray, analizada microhistóricamente, se desarrolló en un contexto socio económico cambiante, caracterizado por una revitalización y reconfiguración de las economías regionales. Es decir, a nivel local, en los dominios coloniales, no existió la llamada "crisis" del siglo XVII. Esto generó, como es lógico, la pérdida de poder centralizador de la metrópoli, iniciando un largo proceso que se intentó revertir en el siglo XVIII con las llamadas reformas borbónicas y que en algunas

doctrinas, como la de Maray, se tradujo en conflictos sociales por la defensa de sus ideologías cohesionadoras de su aparato productivo local.

- De un análisis comparativo entre lo ocurrido tanto en la metrópoli como en la doctrina de Santiago de Maray, es importante notar como los cambios estructurales tienen efectos distintos tanto en España como, a nivel local, en el virreinato peruano. Esto nos lleva a un análisis donde es obvia una interrelación entre España y Perú, pero esto no significaba que la economía colonial fuese totalmente dependiente a los estragos fiscales de la metrópoli. Este punto es de suma importancia para comprender la conflictividad social local, la cual tenía motivaciones totalmente distintas de las del imperio. Mientras que allá los problemas surgían por falta de dinero, crisis fiscal, acá, por el contrario, en pueblos como Maray, las exigencias económicas eran comunes ya que algunos doctrineros, como Juan de Esquivel y Águila, sabían perfectamente de la capacidad productiva de los indios de su doctrina.

- Los kurakas eran, a su vez, autoridades coloniales mediadoras y, en algunos casos, defensores de sus prácticas nativas locales. Este papel, aparentemente ambiguo, fue la constante en la micro-política colonial, donde los pleitos judiciales estaban enmarcados dentro de un contexto social sumamente complejo, siendo el cálculo y la defensa de los distintos intereses algo común.

- La doctrina de Santiago de Maray será analizada bajo el principio de que las doctrinas eran atractivas empresas económicas para los doctrineros, pero también bajo la premisa de que los intereses económicos coloniales a nivel microhistórico no estuvieron reñidos o representaban una relación de exclusión con la existencia de prácticas rituales nativas. Muy por el contrario, estas eran (la ritualidad nativa) complementarias y en ese sentido mucho más funcionales y prácticas para los indígenas, puesto que brindaban seguridad ante las vicisitudes y cambios de la vida colonial. Esto no ocurría con el dios cristiano que planteaba un relacionamiento más abstracto y poco funcional para los requerimientos diarios. El sistema religioso nativo era mucho más inclusivo y versátil aún en 1677.

- En cuanto a la legislación eclesiástica, teóricamente, recogía los férreos principios del Concilio de Trento, exigiendo disciplina y legalidad. Sin embargo, la conducta de los

doctrineros fue laxa y sumamente interesada en los beneficios económicos, realidad a la que no escapó la doctrina de Santiago de Maray y que fue uno de los orígenes de la conflictividad.

- Las Campañas de Extirpación de "idolatrías," contrariamente a lo que algunos piensan, no estuvieron totalmente institucionalizadas. Estas fueron el reflejo de la voluntad del arzobispo de turno. En ese sentido, el juicio por "idolatrías" en la doctrina de Santiago de Maray (1677), se desarrolló en una época tardía donde supuestamente, ya no deberían de existir este tipo de prácticas rituales pero, como veremos, estas eran totalmente funcionales, demostrando que la escasez de documentos al respecto, no necesariamente significa que el fenómeno "idolátrico" haya desaparecido. Esto se constituye, a su vez, en todo un reto metodológico.

- En relación al punto anterior es importante señalar que para la segunda mitad del siglo XVII, tanto los cambios de mentalidades en los europeos, como una ineficaz evangelización católica, permitieron que muchos cultos andinos locales se adaptasen y conservasen, permaneciendo en la clandestinidad hasta que determinadas circunstancias socio- económicas y culturales rompían este equilibrio, que es lo que pienso que ocurrió en el caso del presente trabajo.

Capítulo 2

Los documentos

2.1.- Antecedentes

La presente tesis se basa en un juicio de "idolatrías" que tuvo lugar en el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, perteneciente al corregimiento colonial de Chancay. El párroco de la doctrina era el licenciado Juan de Esquivel y Águila.

El 4 de septiembre de 1677, el doctrinero, interpuso una acusación por "idolatrías" en contra de tres indios viejos del pueblo y doctrina de Santiago de Maray: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás, como principales responsables de dirigir prácticas "idolátricas".

Este proceso produjo una serie de acusaciones y relatos sobre rituales y prácticas religiosas, consideradas prohibidas por las autoridades españolas y que comprometieron a mucha gente del pueblo de Maray. Ahora bien, al año siguiente, los indios de la

misma doctrina acusaron al párroco de malos tratos y explotación económica, lo que quedó registrado en una extensa causa de capítulos. Ambos procesos estaban interconectados y esto se demuestra, entre otros puntos, por la existencia de una serie de personajes, de los cuales ampliaremos más adelante,⁵⁹ que estuvieron presentes tanto en el juicio de “idolatrías” de 1677 como en el de capítulos del año siguiente. Estos fueron:

- **Juan de Esquivel y Águila**: Doctrinero de Santiago de Maray. Juez de “idolatrías” en el juicio de 1677 y el principal acusado, por sus feligreses, en el juicio por capítulos de 1678.
- **Antonio Criollo**: Implicado tanto en el juicio por “idolatrías” como en el de capítulos. En el primero aparecerá en una lista de "idólatras" arrepentidos, además de otras implicancias que analizaremos más adelante, mientras que en el juicio por capítulos será uno de los indios capitulantes que acusan al doctrinero Esquivel. Su caso será muy representativo.
- **Cristóbal Malqui**: Según el juicio por "idolatrías", de 1677, era el "fiscal mayor" del pueblo de Santiago de Maray y estrecho colaborador del párroco Juan de Esquivel de Águila. En el juicio por capítulos de 1678 será señalado, por los indios, como cómplice del doctrinero en sus fechorías y abusos.
- **Antonio Acosta**: Kuraka de Santiago de Maray e "idólatra" confeso.
- **Agustín de Oruña**: Párroco suplente de Juan de Esquivel y Águila en la doctrina de Santiago de Maray, mientras este afrontaba el juicio por capítulos, de 1678, en Lima.
- **Juan Alonso**: Según las denuncias de 1676, que veremos más adelante, era un indio principal de la doctrina de San Juan de Churín que estaba cerca a la de Santiago de Maray. Su identidad será puesta en tela de juicio por el doctrinero Esquivel en el juicio por capítulos de 1678.

⁵⁹ Ver Cap. 3.4.

- **Agustín Guaman Capcha**: Supuesto kuraka de San Agustín de Puñún, uno de los pueblos de Santiago de Maray, y era uno de los testigos de los indios capitulantes. Su identidad también será puesta en tela de juicio por el doctrinero Esquivel.
- **Francisco Gonzalo**: Uno de los indios capitulantes y cuya identidad también fue cuestionada.

Sin embargo, estas acusaciones y contra-acusaciones (“idolatrías” y capítulos) fueron precedidas por dos denuncias que quedaron registrados en la sección del Convento de Nuestra Señora de la Merced. Estas denuncias, que no eran juicios por capítulos, fueron las siguientes: En 1675 los indios de Puñún y Canín (pertenecientes a la doctrina de Santiago de Maray) se niegan a pagar las primicias al doctrinero Juan de Esquivel y Águila y, al año siguiente, 1676, se registra una denuncia en contra del mismo párroco, por parte de los indios de la doctrina vecina de Churín, quienes alegaban que el religioso realizaba cobros fuera de su jurisdicción.

El primer proceso le fue favorable al párroco, pero en el segundo los indios de Churín lograron impedir que el religioso les siga cobrando las primicias.

2.1.1.- 1675: Los indios de San Agustín de Puñún y Canín se niegan a pagar las primicias.

Por espacio de doce años, los indios de la doctrina de Maray, que incluía diez pueblos, habían pagado de manera pacífica las primicias al párroco y doctrinero de ese entonces, el Licenciado Jerónimo de Orosco. Sin embargo, en 1675 muchos indios de los pueblos de Puñún y Canín (pertenecientes a la doctrina de Santiago de Maray) se negaron a pagarle las primicias⁶⁰ al nuevo párroco Juan de Esquivel y Águila, aparentemente por malos tratos y cobros excesivos.⁶¹

Ante este problema, llega a la doctrina el visitador Joseph Fernández de Córdova quien notifica a los indios de la doctrina que cumplan con las primicias estipuladas, dándole la razón al párroco e imponiéndose al descontento de los indios. De esta forma, los indios principales de Santiago de Maray, al verse obligados, deciden cumplir con lo estipulado por el visitador. Los indios de los demás pueblos de la doctrina son también notificados, entre otros, los de San Pedro de Tongos (7 de julio) y los de Jucul (8 de agosto). Todos ellos acataron la decisión del visitador.

⁶⁰ Las primicias se pagaban con la primera parte de la cosecha (Chapman, 1979: 12).

⁶¹ Archivo Arzobispal de Lima (en adelante, este archivo será citado como AAL). Primicias. legajo I: 1675. Ver también Medina (1989), quien dedica un capítulo de su libro a los procesos judiciales mencionados.

La medida, sin embargo, no duró mucho tiempo pues en 1678 el doctrinero Juan de Esquivel y Águila denunciaba que los indios de Puñún y Canín se negaban nuevamente a pagarle las primicias.⁶² El documento es magro y no brinda mayores informaciones al respecto.

2.1.2.- 1676: Una denuncia en contra de Juan de Esquivel y Águila en la doctrina de Churín.

El 19 de diciembre de 1676,⁶³ los indios don Martín Curi, don Pablo de la Cruz, don Juan Fuente y don Juan Alonso,⁶⁴ indios principales de la doctrina de San Juan de Churín (ubicada en las inmediaciones de la doctrina de Santiago de Maray), denunciaron ante la autoridad respectiva que el párroco Juan de Esquivel y Águila no obedecía la “provisión y autos” expedidos por el visitador doctor don Antonio Girón de Villagómez. Esta “provisión” señalaba que los indios de la mencionada doctrina no debieron haber proporcionado primicias al cura de Maray por encontrarse fuera de su jurisdicción eclesiástica. De esta forma, se exigía a las autoridades que el cura les devuelva dos mulas y que respete la orden dada por el visitador, en vista de una evidente invasión de jurisdicción por parte de Esquivel.⁶⁵

Posteriormente, en el mismo documento, y sumándose a la denuncia de los indios, el 23 de diciembre de 1676, fray Bernabé Cuéllar, procurador general de la orden del Convento de Nuestra Señora de la Merced, en nombre del cura y de los indios de la doctrina de Churín, solicitó ante las autoridades que Juan de Esquivel y Águila, cura y vicario de Checras, deje de cobrar, con “mano poderosa y contra todo derecho” las primicias a los indios de la mencionada doctrina de Churín. La acusación reafirmó la posición de los indios en contra de Esquivel sosteniendo que “han obtenido diferentes provisiones del Gobierno y autos de los Señores Jueces Eclesiásticos”(refiriéndose a los autos del visitador Girón de Villagómez). Sin embargo, éste había desobedecido reiteradas veces los mandatos judiciales. Bernabé Cuéllar mencionó que “es cosa indigna y no correspondiente a la obligación de párroco y sacerdote que falte a la obediencia que debe como vasallo de su majestad y como súbdito a su prelado” por lo que solicitó “pena de senzura” para que el cura no cobre las primicias a los indios de

⁶² AAL. Primicias. Legajo I: 1675 f. 1r.

⁶³ Ver la acusación en AAL: Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. Legajo VII: Expediente 23 1676/1677 f. 1r., de aquí en adelante este documento será citado como CNSM.

⁶⁴ Este indio aparecerá, luego, en la causa de capítulos, de 1678, como uno de los indios capitulantes en contra del doctrinero de Maray Juan de Esquivel y Águila, pero en esa ocasión fue registrado como indio principal de San Juan de Mayobamba y no de San Juan de Churín. Ver Cap. 2.3.2. Pág. 97. Nota 170.

⁶⁵ CNSM, f. 2r. Las provisiones eran documentos legales en los cuales las autoridades eclesiásticas le daban un respaldo legal a una determinada acción o garantizaban un permiso.

Churín y les devuelva sus mulas y demás bienes extraídos. A su vez se solicita la “privación y suspensión de su oficio y veneficio porque cuando la contumacia es tan yncorrexible deben usarse los remedios asperos para que sean obedecidos”.

Ante estas acusaciones, el 28 de diciembre de 1676 don Diego de Salazar decidió, dándoles la razón a los denunciantes, que se respete lo señalado por el visitador Girón de Villagómez y que por tanto el doctrinero Esquivel no debía seguir cobrando las primicias en las mencionadas doctrinas y, más bien, debía devolver los bienes extraídos.⁶⁶

Sin embargo, poco tiempo después, el promotor fiscal del arzobispado, Melchor Lara Galán, daba cuenta que el párroco Esquivel no cumplía con el mandato de la autoridad eclesiástica. Por esta razón se solicita que se despache una “nueva provisión” en donde se castigue, no solo con una suspensión de sus funciones, sino con una multa (CNSM f. 4r). Ante esta situación, el 18 de enero de 1677, se despacha una segunda provisión en la que se le advertía que sería cesado en sus funciones y multado con quinientos pesos en caso de rebeldía (CNSM f. 4v). Para las autoridades eclesiásticas Esquivel había demostrado abuso de autoridad y realizado cobros indebidos en una jurisdicción que no era la suya.

No obstante, casi un mes después, el 16 de febrero de 1677, Esquivel se defiende acusando al mercedario fray Francisco de Salinas, cura de la doctrina de Churín, como el responsable de las acusaciones en su contra. Esquivel manifestó que existía un anexo conocido como San Marcelo de Llacssaura que según su versión estaba dentro de la jurisdicción de la doctrina de Santiago de Maray que él dirigía, y no en la doctrina de Churín, ya que en “cuya posesión quieta y pacifica he estado yo y mis antecesores desde tiempo inmemorial administrando los Santos Sacramentos y haciendo las fiestas que celebran en cada un año en la capilla que está en dicho anexo”.⁶⁷ Por esta razón, él considera que la acusación de exigir primicias fuera de su jurisdicción es falsa y que más bien Francisco de Salinas, representado por el párroco Bernabé Cuéllar, es el que ha obtenido una licencia “siniestra” para erigir una capilla en esa zona despojándolo injustamente de sus feligreses.⁶⁸ El documento no señala más informaciones al respecto pero para 1677 el doctrinero seguía firme en su puesto.

⁶⁶ CNSM f. 3r-v.

⁶⁷ Esquivel añade que inclusive existían tres capillas “la una de san Marcelo Lacha, de la Santa Rosa y la otra del Santo Cristo” (CNSM fol. 1r).

⁶⁸ CNSM f. 1r.

2.1.3.- Conclusiones:

- Estos antecedentes, son indicadores de las tensas relaciones que el religioso tenía, no solo con sus feligreses, sino con los párrocos de la doctrina vecina. En ambos casos, se puede apreciar como los problemas se originaron por cuestiones relacionadas a cobros excesivos que generaban malestar y rebeldía en los indios, siendo la antesala del “descubrimiento”, en el pueblo de Santiago de Maray, de la “idolatría” en 1677.

- Los acontecimientos acaecidos en 1675, si bien es cierto le dan la razón al párroco, dejan en claro que ya los indios de Puñún y Canín expresaban cierto descontento ante el pago de las primicias al nuevo párroco, ya sea por su carácter conflictivo o por sus exacciones económicas, cosa que no ocurrió con su predecesor. El documento no revela con exactitud a cuanto equivalían los excesos, ya sean en especies o en dinero, pero es un indicador más que válido para consolidar la imagen de un doctrinero que no solo estaba preocupado por el cuidado de las almas sino por motivaciones más terrenales. Poco a poco se iba perfilando la imagen del religioso y de los indios que serán protagonistas en 1677 y 1678 con los juicios de "idolatrías" y capítulos.

- La denuncia del año 1676, es interesante, puesto que el ataque contra Esquivel vino, no de los indios de su doctrina, sino del pueblo vecino de Churín, generando una alianza interesante y tal vez poco común, entre los indios de dicha doctrina (la de Churín) y el párroco fray Bernabé Cuellar, revelando la complejidad y heterogeneidad de los intereses locales. Ahora si bien es cierto, tanto los indios de Churín como el párroco Bernabé Cuellar, reclamaban porque Esquivel estaba usurpando una jurisdicción que no le pertenecía, no es complicado darse cuenta que los indios estaban descontentos por las exacciones de un párroco foráneo, que de seguro se sumaban a las peticiones de su propio doctrinero. Por otro lado, el doctrinero Bernabé Cuellar denuncia a su colega, en un aparente arranque de "solidaridad" con los indios, pero que tal vez tenga que ver más con la conservación y el monopolio de los recursos de la doctrina de Churín para sí mismo, ante lo cual una intromisión en su "territorio" no es bien vista, al punto tal que se puso del "lado" de los indios de Churín.

- Es importante señalar, que ambos documentos, que anteceden a los dos grandes juicios ("idolatrías" y capítulos) en Santiago de Maray, nos ayudan a aproximarnos al perfil y al accionar del párroco Juan de Esquivel y Águila. Sin embargo, considero que, no son los detonantes de una acción conjunta, concertada y planificada, como la acaecida en 1678,

con los capítulos entablados por los indios de Maray en contra del doctrinero Esquivel. Creo que estos antecedentes, especialmente el de 1676, son indicios que nos revelan el carácter del doctrinero, pero fue la agresión directa a los cohesionadores ideológicos, las prácticas rituales nativas, lo que desencadenó una reacción judicial consensuada y más organizada como son los capítulos, revelando con ello la profunda interrelación, en la cultura andina colonial, de los medios productivos con los sistemas rituales y de creencias.

2.2.-La acusación por “idolatrías” de 1677

En esta parte analizaré el proceso por “idolatrías” ocurrido el pueblo de Santiago de Maray, Corregimiento de Chancay, en el año de 1677. Cabe aclarar que dicho poblado era uno de los diez pueblos que conformaron la doctrina, también llamada, Santiago de Maray.⁶⁹

El párroco de esta doctrina era el licenciado Juan de Esquivel y Águila y fue quien entabló las acusaciones, primero contra tres ancianos del mencionado pueblo y luego contra otros pobladores.

Procederé a explicar el proceso a la par con el desarrollo del mismo, siguiendo el modelo de Carlo Ginzburg (1981), Natalie Zemon Davis (1982) y E. Le Roy Ladourie (1981) por considerar que estos métodos facilitan la explicación y la comprensión del expediente.

2.2.1.-Descripción del documento

Este expediente consta de 66 folios y está incompleto.⁷⁰ Aunque la sentencia no figura, por lo manifestado en el último folio, se desprende que al menos uno de los acusados fue hallado culpable y remitido a la ciudad de Lima.⁷¹

Se puede dividir el expediente de la siguiente manera: La primera parte del documento (fols.1r a 6v) desde el hallazgo de la “idolatría” hasta la confesión de los tres acusados y otros implicados. La segunda parte (fols.7r a 32r) desde el nombramiento del doctrinero Juan de Esquivel y Águila como juez visitador de “idolatrías” hasta las declaraciones de

⁶⁹ Los otros pueblos, que conformaron la doctrina de Santiago de Maray, eran: San Pedro de Tongos, San Juan de Tulpay, San Agustín de Puñún (o Puñún), San Agustín de Canín, San Juan de Mayobamba, Santo Domingo de Jucul, San Miguel de Parquin, San Bartolomé de Picoy e (ilegible) (Causa de capítulos...1678 fols. 83v-84r).

⁷⁰ El expediente se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Legajo 7, expediente 14 de la sección idolatrías y hechicerías. 1677. Causa criminal serca de la ydolatria en que coperaron algunos yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila. 66 folios, carátula.

⁷¹ Ver causa criminal serca de la ydolatria... 1677 f. 61r.

los diez testigos. La tercera parte (fols. 32r-47v) desde la transcripción, en su totalidad, de las primeras confesiones de los tres principales implicados, la ratificación de todos los acusados y testigos hasta una breve defensa de los acusados por parte del protector de los naturales,⁷² Pedro de Monte Mayor. La cuarta parte (fols. 49r-66r) empieza con las últimas detenciones de indios por parte del cura Juan de Esquivel y Águila, la larga lista de indios "arrepentidos" hasta el final del documento inconcluso.

2.2.2.-El inicio del proceso y la denuncia de los culpables.

El 4 de septiembre de 1677 el licenciado Juan de Esquivel y Águila, cura de la doctrina de Santiago de Maray, acusó a tres ancianos de hechiceros. El relato de cómo sucedieron los acontecimientos fue narrado por el mismo religioso en la fecha citada.

Según su manifestación todo se inició al medio día del martes 27 de julio de 1677, dos días después de las celebraciones de la fiesta de Santiago Apóstol, cuando un español llamado Joseph de Yjar encontró, en las cercanías del pueblo de Maray, “una piedra del alto poco más de la estatura de un hombre parado que los indios llaman *guanca*”⁷³ y que estaba “por todas partes vañada con sangre y en ella apegados muchos pelos negros de cuy y assi mismo la piedra untada de sebo de llama”.⁷⁴

Ante este hallazgo, el doctrinero fue al lugar especificado por el testigo y, en compañía de algunos españoles e indios,⁷⁵ comprobó lo narrado y procedió a llamar al cacique

⁷² El protector de los naturales o procurador de los naturales era el abogado español de los nativos y su representante legal, designado en cada provincia, para presentar demandas judiciales en nombre de ellos. Su accionar quedó reglamentado por la ordenanza especial de Toledo, estableciéndose que debía ser generalmente un español cuyo sueldo era pagado por los propios indígenas (Griffiths 1998 [1996]: 352; Arana Bustamante 2010: 18; en especial, ver el reciente estudio de Saravia (2012).

⁷³ Guanca, Huanca, Wanka o Coypa (solo en Huaylas), de manera general, era una piedra considerada sagrada, que se ubicaba junto a los cultivos, cumpliendo la función de guardián (chacrayoc) y ligada a la fecundidad. También era colocada cerca al pueblo para la protección de la comunidad (marcayoc) (Arana 2010: 180, 187). Pierre Duviols la definió como “una piedra oblonga y empinada cuya forma y tamaño varía. A menudo alcanza más o menos la estatura humana. Puede ser lisa o labrada. Las guancas están colocadas en los lugares ilustrados por los hechos del antepasado que representan” (Duviols 1977 [1971]: 462; Duviols 1973: 163). Asimismo, la guanca “marcaba la sedentarización y la posesión del suelo cultivable y se creía que estaba ocupada por el alma del héroe legendario” (Griffiths 1998 [1996]: 351). Sin embargo, recientes investigaciones dan cuenta de que las guancas eran la representación de las “deidades montaña a distancia”, es decir eran la réplica, a nivel local, de los grandes dioses regionales representados en las grandes montañas, o dioses menores, y que las guancas “duplicaban” en un pueblo dado, interconectándose con los linajes de la comunidad (Arana 2010: 180). Otro trabajo que trata este tema es el de Falcón Huayta, publicado el 2004, y que se titula: Los orígenes del *guanca* como objeto de culto en la época pre-colonial. Por otro lado, el término no se debe confundir con el de *huaca* que en los Andes hace referencia a todo aquello que resulta sagrado. Ver Griffiths (1998[1996]) o Millones (1990).

⁷⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 1r, 10v.

⁷⁵ Los españoles que se mencionaron fueron: los presbíteros Joseph Saravia y don Isidro de Ibarra, Martín de Jáuregui y Julio de Susanibar, mientras que de los indios se destaca al fiscal mayor y el ministro de capilla (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1r).

principal o kuraka⁷⁶ para que también sea testigo de lo encontrado y, posiblemente, para exigirle una explicación y los nombres de los responsables, pero el kuraka⁷⁷ se mantuvo en silencio y no acusó a nadie.⁷⁸

Al día siguiente, el doctrinero organizó una procesión hacia la zona, llevando una cruz, y dio un sermón.⁷⁹ Sobre la realización de los sermones, Cristina Flórez ha remarcado la importancia de estos en la vida cotidiana colonial, pero no solo en su dimensión religiosa sino como herramientas políticas, destinadas “a moldear las mentalidades de la población” lo que ha “permitido al Estado sustentar su ideología”. (Flórez 2010: 85). De esta forma, cuando el doctrinero Esquivel dio su sermón, en el mismo lugar donde se practicaron las “idolatrías”, estaba realizando un acto religioso, pero también político que escenificaba, no solo el control de la situación sino, también, el predominio de los discursos y símbolos socio-religiosos occidentales sobre la cultura local. De esta forma, el sermón contribuía “en la preservación del *statu quo* político y social” (85). Seguidamente, el doctrinero procedió a demoler la *guanca*, señalada al inicio, y la reemplazó por una cruz, en un acto simbólico que demostró el triunfo del cristianismo sobre la “idolatría”.⁸⁰

En apariencia, el episodio había culminado. Sin embargo, un indio cantor abordó al cura, cuando éste se dirigía a su casa después del sermón, y le contó que en “otro paraje avia visto él de lejos yendo a otro pueblo circunvecino que se dice San Agustín de Canín muchos yndios e yndias puestas de rodillas”. Ante esta nueva revelación, el doctrinero se dirigió al lugar señalado y encontró “muchas guancas” colocadas en

⁷⁶ Curaca o kuraka, era un jefe, gobernador de un ayllu o un señor regional (Duviols 1977 [1971]: 461; Griffiths, 1998 [1996]: 350; Spalding: 1984). Durante la colonia cumplió el rol de intermediario entre las autoridades españolas y los indígenas (Mills 1977: 290). Era una autoridad sumamente importante pues colaboraba con los españoles en el cobro del tributo y la movilización de la fuerza de trabajo. El término kuraka fue frecuentemente intercambiado, por los españoles, con el de cacique (que era un término de origen Caribe), para referirse a los jefes o señores amerindios (Mills 1997: 290; Arana 2010: 186).

⁷⁷ En esta parte del juicio no se señaló el nombre del kuraka de Santiago de Maray. Esto recién se revelará más adelante. Ver Cap. 2.2.8 Pág. 92 Nota 160.

⁷⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1r.

⁷⁹ Cristina Flórez define a los sermones como “el discurso oral que se realiza dentro de un marco litúrgico o en una reunión de tipo religioso”. También “es un texto escrito, pronunciado por un predicador en el púlpito de manera solemne y que se dirige a una audiencia con el objeto de instruirla y exhortarla (Flórez 2010: 74). Los sermones también pueden ser considerados mecanismos de control social y mental que apoyaban determinados intereses sociales (75). En cuanto a la temática de los sermones, estos estaban relacionados con “la fe o la moral y se emplea por lo tanto un texto sagrado -no siempre bíblico- para explicar o desarrollar tópicos que ayuden a la educación religiosa porque son relevantes para quienes lo escuchan” (Flórez 2012: 1127). Son múltiples las funciones de los sermones, pero entre las que destacan para nuestro caso, tenemos: “motivar el arrepentimiento de los fieles y luchar contra herejías y prácticas no cristianas...” (Flórez 2010: 75).

⁸⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.1r. Estos episodios, en torno a los lugares sagrados nativos, eran muy comunes dentro del proceso de extirpación de “idolatrías” y pretendieron demostrar la superioridad del cristianismo (Duviols 1977 [1971]: 255).

“sirculo haciendo una como plazoleta” y al costado una cruz destruida que el doctrinero mando a reedificar.⁸¹

Después de lo ocurrido, el párroco manifestó que regreso a su casa, adonde fueron a verlo algunos indios para denunciar que los responsables del cuidado y sacrificios a las *guanacas*, que se habían encontrado, eran tres “indios viejos” del pueblo de Maray: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás.⁸² Sin embargo, el párroco no los apresó ni los llamó, por considerar que las acusaciones eran “dudosas y no confirmadas”. Con esto, quería proyectar una imagen de seriedad, rigurosidad e imparcialidad en sus pesquisas, y que sus motivaciones se situaban en lo estrictamente religioso, descartando de plano cualquier propósito subalterno o ajeno a la obra de dios o a la justicia.

Esquivel procedió a las detenciones solo cuando el fiscal mayor de la doctrina, Cristóbal Malqui, le advirtió que el indio Juan Gutiérrez le había preguntado si lo tenía registrado en alguna lista de sospechosos y si así era, que le avisase. Esto desencadenó la detención de los tres indios, que luego fueron trasladados a un pueblo vecino llamado San Juan de Tulpay, siendo recluidos en la cárcel del lugar a fin de hacer “mejor esta averiguación”.⁸³ Ahora, eran solo los tres acusados y el cura.

2.2.3.- En San Juan de Tulpay: confesiones

Al comienzo de su reclusión los tres ancianos, Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás no daban indicios de colaborar con el párroco ya que, según su versión, los tres respondían “una misma cosa”. Por ello, el clérigo decidió separarlos y cambiar de procedimiento, predicándoles diariamente usando las enseñanzas del padre Joseph de Arriaga. En esta situación estuvieron hasta el 5 de agosto de 1677, cuando el indio Juan Gutiérrez, sindicado como el “principal maestro de idolatrías”, llamó al intérprete español Phelipe Messia de Estela y le manifestó que después de haber escuchado a su doctrinero se había “desengañado y determinado a declarar todos los engaños en que le

⁸¹ Por las pruebas encontradas, este lugar ya había sido visitado y destruido con anterioridad. Al respecto Esquivel dice que halló: “también una peña de una cruz ya desecha con el tiempo y sobre ella un palo recostado que había sido de la cruz. Hice reedificar la peña y en ella coloqué otra cruz” (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.1r). Estas delaciones eran bastante comunes en pueblos pequeños y eran una forma, por parte de los acusadores, de librarse de investigaciones posteriores. Sobre la participación de los indios cantores y otros auxiliares indígenas, ver Duviols (1977 [1971]: 253, 265).

⁸² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.1v.

⁸³ San Juan de Tulpay o Tulpay, pueblo que existe hasta la actualidad, está a casi una hora de camino del actual Santiago de Maray o Maray. El cura mencionó que Tulpay era su “asistencia” (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 1r-v). Es probable que este traslado buscó alejar a los acusados de previsibles presiones de otros implicados que vivieron en Maray (Duviols 1977 [1971]: 253).

avía tenido el demonio”. La misma actitud tuvieron los otros dos acusados quienes también procedieron a brindar sus confesiones.

Las declaraciones de los tres “indios viejos”, por sí solas, constituyen un rico documento etnohistórico que concitaría un estudio aparte, tal como lo realizaron Guillermo Cock y Marie Doyle (1979) o Lorenzo Huertas (1981). En mi caso, solo mencionaré algunos aspectos relevantes para darnos una idea del alcance y el arraigo que estas creencias tenían dentro del pueblo de Santiago de Maray en el año 1677, considerado un periodo tardío dentro del esquema de Duviols sobre la periodización de las campañas de extirpación de “idolatrías”.

El cinco de agosto de 1677, Juan Gutiérrez fue el primero de los tres indios en declarar voluntariamente.⁸⁴ Al momento de su confesión tenía 75 años, era natural del pueblo de Santiago de Maray, del ayllu⁸⁵ Allauca, habiendo aprendido el “oficio de hechicero” de otro indio llamado Pedro Nicolás.⁸⁶ Lo primero que dijo fue, que tanto él como todo el pueblo “adorava al sol” haciéndole sacrificios en fechas determinadas.⁸⁷ Gutiérrez siempre remarcó que la participación era “de toda las gentes” y que por ello, acudía el “camachico” en representación de la comunidad.⁸⁸ El lugar donde se realizaban los rituales se llamaba *Llaullacallan* y era de suma importancia dentro de sus tradiciones religiosas por ser el escenario mítico de los orígenes del pueblo y la morada de sus deidades, tales como *Guacrayaru*, que fue identificada como una *guanca* del tamaño de “una bara resplandeciente a manera de cristal”⁸⁹ y que, sobre ella, Gutiérrez adoraba al rayo,⁹⁰ ya que su “padre le avia dicho que el mal de gota coral de que adolece el dicho Juan Gutiérrez era que le había aporreado el rayo a quien llaman *Libiac*”.⁹¹

⁸⁴ Denuncias posteriores (causas de capítulos. Legajo 22 Expediente VIII 1678), hechas por los indígenas, ponían en tela de juicio esta versión, señalando que el doctrinero recurrió a métodos violentos para obtener lo que quería.

⁸⁵ El diccionario de Gonzales Holguín define la palabra ayllu como: “Parcialidad, genealogía, linaje, parentesco, o casta.” (Gonzales Holguín 1989 [1608]: 39). Por su parte Griffiths lo define como un “sistema de organización social del Perú indígena, de origen precolombino, practicado por los aymara y los quechua. Constituía una unidad social que agrupaba al conjunto de los descendientes de un antepasado común.” (Griffiths 1998: 348). En este caso, por ejemplo, había indios que pertenecían al ayllu allauca y otros al ayllu Ichoca.

⁸⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 1v-3r.

⁸⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1v.

⁸⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 1v, 2r. Camachico o camachicu era el encargado de reunir los habitantes del pueblo. También es definido como un mensajero (Duviols 1977[1971]: 461). Para Kenneth Mills, era la cabeza o el líder de un linaje, ayllu u ocasionalmente una pequeña comunidad (1997: 287). En este caso, se lo señala, como un “representante” del pueblo.

⁸⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2r.

⁹⁰ Ana María Mariscotti publicó, en 1972, un estudio pionero, en torno a la importancia religiosa de fenómenos meteorológicos como el rayo, titulado: *La posición del Señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales*.

⁹¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2v.

También mencionó que dentro del puquio⁹² conocido como *Chuchupuquio*, se encontraron “muchos guesos de cuerpos humanos en especial de criaturas pequeñas” que habían sido escondidos allí a raíz de una antigua visita de “idolatrías”.⁹³ Sobre el origen de estos huesos, Esquivel señaló que eran de sus ancestros o mallquis,⁹⁴ “que son sus progenitores” y que luego procedió a sacarlos, siendo “poco menos de sien”.

Seguidamente, el doctrinero los mandó a quemar, reunió las cenizas, en tres costales, y los arrojó al río.⁹⁵

Otro de los rituales practicados, por todo el pueblo, tenía que ver con el ritual de la limpia acequia o culto al agua, que se celebraba dos veces al año, y fue descrito de la siguiente manera:

... Ytem declaro que adoraba un puquio nombrado Curicalla de donde tiene su origen la asequia principal del dicho pueblo de Maray, a un lado de un cerro nombrado Guanpucani y a dicho cerro adoraba también Yaullatullu que dicen era su pacarina de donde deciente, y un hombre de solo un pie que fue el primero que abrió dicha asequia y a los tres al puquio Curicalla, cerro Guanpucani y a su pacarina Llaullatullu como a dueños del agua y de la asequia ofresian sacrificios dos veces en cada año una por el mes de octubre al tiempo de arar las chacras y otros por el mes de arar las chacras y otras por el mes de abril al tiempo de la limpia de las asequias y los asian en el origen de ella que esta media legua antes del nacimiento de dicho puquio por no atreverse a llegar a el de temor y respeto haciendo una grande oguera de fuego degollando dos cuyes se derramaba por donde estaban dicho cerro y puquio y de la misma forma asperjaban chicha quemando dichos cuyes mais y coca y el camachico que asistia poniendo sobre una piedra unos polvos de mullu que es una concha de mar los ofresia en el origen de la asequia y hacer este sacrificio en esta forma de seguir por mitas cada año, el dicho Juan

⁹² Manantial, generalmente asociado con alguna deidad andina.

⁹³ El documento menciona que Bartolomé Jurado visitó el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, pero no se consignó el año. Al respecto, en la sección de idolatrías del AAL, no existe un juicio específico del mencionado párroco en dicha doctrina, pero sí es mencionado como uno de los visitantes enviados por Pedro de Villagómez en 1649 a las regiones de Conchucos y Huamalíes (Duviols 1977 [1971]: 198). Por otro lado, en la sección Nuestra Señora de La Merced del AAL, existe el registro de una denuncia del año 1656, hecha por Francisco de Rivera, indígena natural del pueblo de Santiago de Maray, contra el licenciado Bartolomé Jurado. La causa de la acusación fue: “la mala voluntad que el tienen sin causa ni razon me prendió y me puso grillos castigandome y cometiendo actos de vegamenes quitandome la ropa” (Leg. 28, Exp. X. 1656).

⁹⁴ Griffiths señala que un mallqui era un “cadáver momificado, huesos u otros restos de antepasados de los ayllus” (1998: 351). Asimismo, estos mallquis o ancestros se entroncan con el mismo grupo social (ayllu) a través de una genealogía, en la que se entremezcla el mito y la realidad. Los ancestros poseen un culto, tienen atributos ligados a la fertilidad, a las hazañas civilizatorias y al acceso de recursos, como el agua. Ver Arana (2010), Sherbondy (1987).

⁹⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2v.

Gutiérrez, Gonzalo Paico, Pedro Nicolas, Francisco Llacuas, como sacerdotes y ministros de idolatrías... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 2v-3r).⁹⁶

En esta parte de su confesión Gutiérrez manifestó que Gonzalo Paico, Pedro Nicolás y otro indio llamado Francisco Llacuas también eran “sacerdotes y ministros de idolatrías”, y además remarcó que “siempre avia creído de todo corazón en sus guancas e ídolos”, teniendo como “cosa de burla” los dioses de los españoles. Sin embargo, mencionó que, “habiéndosele muerto cinco hijos”, los cuales los había ofrecido a sus ídolos, pensó en su “corazón, quizá sera mejor el Dios de los españoles”, por lo que le pidió a otro indio que le enseñe a rezar. Sin embargo, con el tiempo, regresó “a sus idolatrías”.⁹⁷ Estos cambios de creencias hicieron, según Gutiérrez, que ya no crea “con fijeza ni en sus guancas ni en los misterios de nuestra Santa Fe Católica.”⁹⁸

Finalmente mencionó que a cada ayllu del pueblo le correspondía un ídolo determinado.⁹⁹ Así los indios del ayllu *Allauca* se confesaban y adoraban al ídolo *Guacrayaru* y los del ayllu *Ichoca* con el ídolo *Utcupullan*,¹⁰⁰ existiendo una jerarquía en la que Juan Gutiérrez era sacerdote de *Allauca* y el indio Francisco Llacuas lo era de *Ichoca* y, si este faltaba, era reemplazado por Gutiérrez en la realización de los rituales y sacrificios.

⁹⁶ La fiesta es llamada de la champería, de la limpieza de los canales o del agua y se sigue celebrando, hasta hoy, en el mes de abril de cada año con participación de todo el pueblo, lo que pude comprobar durante mi visita, al actual pueblo de Santiago de Maray en el año 2010. Al respecto, un estudio clásico, en torno a la fiesta del agua, en la zona de Huarochirí, es el de Julio C. Tello y Próspero Miranda publicado en 1923 y que se titula: *Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central* o el trabajo de Waldemar Espinoza, publicado en 1971, que analiza la organización social, asociada con el culto al agua, en la zona de Huarochirí: *Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí siglos XV y XVI*. Asimismo, José María Arguedas, en 1956, dio cuenta de las continuidades y transformaciones de la religión local ayacuchana, relatando mitos y describiendo rituales, entre los que se destaca la fiesta de la asequia o fiesta del agua, en su famoso trabajo titulado: *Puquio: una cultura en proceso de cambio*. Otras investigaciones sobre la misma temática son los de Osterling y Llanos que en 1981 publicaron: *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta*, el de Farfán que en el 2002 publicó: *El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta* o el de Sherbondy (1982) que realizó el estudio titulado: *El regadío, los lagos y los mitos de origen*.

⁹⁷ Es interesante anotar que, a diferencia del sistema de creencias cristiano, monoteísta, la cultura andina presentaba sistemas religiosos mucho más inclusivos, móviles y adaptativos, teniendo en cuenta el contexto colonial en el que se encontraban. Al respecto, el Dr. James Reagan, en una conferencia dictada en la UNMSM, el año 2003, señalaba, con respecto a los sistemas religiosos amazónicos, que estos no son excluyentes sino que anexas a su cosmovisión, y a su sistema religioso, las nuevas deidades que se les presenten. Tal parece que esta es una característica de las religiones nativas tradicionales, de interpretar los elementos foráneos dentro de sus lógicas culturales. Ver Reagan (1993).

⁹⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 35 r-v.

⁹⁹ Sobre la asociación entre la geografía, organización social y la religión en los Andes, un interesante artículo es el de Earls y Silverblatt (1978) titulado: *La realidad física social en la cosmología andina*.

¹⁰⁰ Sobre el destino de este ídolo, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila mencionó que fue demolido (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2v) y muy posiblemente echado al río.

El otro acusado, Gonzalo Paico, era un “indio natural del pueblo de Santiago de Maray del ayllu Allauca”. Tenía 60 años y era otro de los sacerdotes que participaba en el ritual de la limpia acequia y la adoración a los cerros de la siguiente manera:

... desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros Guanpucani y Carhuallacolca que se miran desde el dicho pueblo... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 3r, mi subrayado).

Además mencionó que era adivino y curandero y que otros indios como Francisco Llacuas, Baltazar Quispi y Hernando Quispi Malqui, también eran sacerdotes “idólatras” del ayllu Ichoca.¹⁰¹

El último acusado era el indio Pedro Nicolás, “natural del pueblo de Santiago de Maray del ayllu *Quimallanta* de ochenta años”. El acusado corroboró lo manifestado por Juan Gutiérrez en torno a la adoración al sol y la fiesta de la limpia acequia y que además, el mencionado indio, le enseñó el “oficio de hechicero” que practicó por espacio de dieciocho años. También dijo que la gente de pueblo de Maray adoraba a la tierra “a quien llaman Mamapacha”¹⁰² y que la *guanca* que el cura mandó demoler era el ídolo de la gente del ayllu *Ichoca*.¹⁰³

2.2.4.- De regreso a Maray

Terminadas las declaraciones, de los tres acusados, el doctrinero Esquivel decidió retornar a Santiago de Maray el 16 de agosto de 1677, trasladando consigo a los indios.

Al llegar al pueblo se dirigió a la casa de Juan Gutiérrez y de ella sacó un ídolo llamado *Llacxafaina* en presencia de unos españoles, indios y de los acusados.¹⁰⁴ Luego todo el grupo se dirigió al lugar conocido como *Llaullacayan* para hacer un reconocimiento de los ídolos mencionados en las confesiones de los tres indios.

Al día siguiente, martes 17 de agosto, según el testimonio del español Joseph de Yjar, el párroco organizó una procesión llevando “en unas andas un santo cruxifijo al dicho lugar Llaullacayan”, y una vez allí, realizó un sermón en quechua, ante toda la gente de la doctrina que lo había acompañado, “refutándoles los dichos errores” de “idolatría”. Al finalizar el sermón, los tres acusados, levantando la voz, renunciaron

¹⁰¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 3v, 4r.

¹⁰² Sobre el culto a la tierra, por ejemplo, tenemos el estudio de Ana María Mariscotti de 1978 titulado: *Pachamama. Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes Centro Meridionales*.

¹⁰³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 3r, 4v.

¹⁰⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 4v, 12r.

públicamente a sus creencias, “dando muchas muestras de arrepentimiento y de estar desengañados echándose a los pies [del doctrinero] vertiendo muchas lágrimas y confesando a voces su delito”.¹⁰⁵ Esta escena no era extraña en la vida colonial. Como se recuerda, uno de los antecedentes más antiguos fue el de Túpac Amaru I en 1572 quién, una vez preso, y después del sermón del cura en la plaza del Cuzco, confesó públicamente que todas sus creencias eran falsas (Duviols 1977 [1971]: 157). Pero fueron los jesuitas quienes se dieron cuenta del inmenso provecho que podían sacar de las confesiones públicas de los “idólatras convertidos” (287). Tan efectiva resultó esta técnica de persuasión que Pablo Joseph de Arriaga, en su manual, *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*, señalaba que: “Acabado el sermón alguno de los principales ministros de “idolatría” que para ese efecto van instruidos se ponen en pie en las gradas del altar o en algún lugar alto y de uno en uno hablan al pueblo, diziendo como les han traído engañados y que todo lo que les han dicho es mentira. (Arriaga 1999 [1621]: 139, 140). Asimismo, este episodio rememora lo ocurrido en 1609 cuando Hernán Paucar abjuró públicamente de sus creencias y acusó a otros indios de San Damián (Huarochirí) ante Francisco de Ávila (258).

Esta teatralización de la victoria del cristianismo sobre la cultura local, no hubiese sido posible, como ya mencionamos, sin la utilización de los sermones como instrumentos de dominación ideológica, dentro de un esquema de imposición colonialista, que buscaba justificar y consolidar el orden social, usando una pedagogía basada en el terror y el castigo (León 2006: 65, 69-70). De igual manera Cristina Flórez, citando a Jean Delumeau, señala que luego del Concilio de Trento se favoreció, en las sociedades de Europa occidental, una “pastoral del miedo” (Flórez 2010: 76), que no tuvo problemas para aplicarse en contextos coloniales como el nuestro pues jugaba un doble papel, ya que por un lado afianzaba los dogmas de la iglesia, en su cruzada contrarreformista, y por otro lado era totalmente funcional a un sistema colonial que requería, precisamente, del miedo y la coerción para mantener el control de la población y así seguir consolidando el orden colonialista imperante.

Volviendo al relato después de estas muestras de “arrepentimiento”, ocasionadas por el sermón del doctrinero, toda la gente se dirigió a la iglesia del pueblo “donde se cantó una misa al Santo Cristo”, retornando nuevamente a *Llaullacayan* para destruir y quemar todos los ídolos y colocar cruces en su lugar.¹⁰⁶ En estas circunstancias se sumó

¹⁰⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 4v, 12r-13r.

¹⁰⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 5r.

la detención de otro acusado, el indio Pedro Joseph, del mismo pueblo de Santiago de Maray, a quien Juan Gutiérrez responsabilizó por unos sacrificios recientes que se encontraron mientras se destruían los “ídolos”.

El nuevo detenido, Pedro Joseph, pertenecía al ayllu Allauca y tenía veintinueve años. Acusó a Francisco Llacuas como “sacerdote y ministro” de “idolatría” pero agrega que este último tenía una sobrina con la que se había casado. Este vínculo de parentesco hizo que el acusado tuviera derecho a adquirir como “dote” una *conopa*¹⁰⁷ nombrada *Llacxaguanca*. Asimismo, mencionó que los sacrificios de los que se le acusaba los realizó por la salud de otro indio llamado Pedro Llacuaz y que todo lo aprendió de los tres indios viejos que estaban siendo procesados.

Este acusado fue colocado en un cepo pero a “media noche hizo fuga sin que aya parecido mas”.¹⁰⁸

Finalizado todo este proceso y cuando las acusaciones estaban a punto de ser llevadas a los tribunales, el doctrinero señaló que en la noche posterior a la quema de los ídolos, fueron a su casa más de veinte personas para declarar sus “pecados de idolatría”, optando el doctrinero por registrar solo las declaraciones “mas importantes”, las relacionadas con el “aver sido sacerdotes y ministros de idolatrías”. De este último grupo, el primer indio en declarar fue Baltasar Quispi, natural de Santiago de Maray perteneciente al ayllu Quimallanta y de noventa y seis años. Su confesión reforzó lo dicho por los tres indios y añade que el visitador Fernando de Avendaño, había visitado el pueblo tiempo atrás, teniendo que esconder, de él, un ídolo llamado *Culcuvguanca*.

Este confesante también destacó, al igual que Gonzalo Paico, la presencia de otra deidad importante llamada *Carhuallacolca o Carhuayacolca*, que estaba ubicada en un cerro muy alto y que adquiere ese nombre “por el ydolo que en si tiene” y al que adoraba “toda la gente del pueblo” de Santiago de Maray.¹⁰⁹

El siguiente indio en declarar fue Hernando Ticsi Malqui, de 79 años, natural de Santiago de Maray y del ayllu Ichoca. Según se desprende de su confesión, ya tenía experiencia en afrontar estas acusaciones, pues manifestó que el visitador Bartolomé Jurado “le dio tormentos” y lo encarceló por su actividad “idolátrica”. Mencionó a los mismos ídolos señalados en las declaraciones anteriores, pero especificó responsabilidades. Calificó a Francisco Llacuas de “sacerdote mayor” y quién le enseñó

¹⁰⁷ Griffiths define las conopas como: “Entidades sagradas domésticas. Adoptan la forma de pequeñas piedras con forma de animales (llama, alpaca) o vegetales (patatas, maíz), cuya fertilidad se desea asegurar” (Griffiths 1998 [1996]: 349).

¹⁰⁸ Causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f. 6r.

¹⁰⁹ Causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f. 5r.

cómo se debía adorar a los ídolos *Utcupullan* y *Carhuallacolca*. También acusó a otro indio llamado Lucas Libiac como el que le enseñó a adorar al ídolo *Culcuyguanca*.¹¹⁰

Otra persona, que acudió voluntariamente a confesarse con el cura fue una mujer llamada Catalina Llacxa, viuda de Lucas Libiac, natural de Santiago de Maray, del ayllu Ichoca y de 80 años de edad. Catalina Llacxa mencionó, que cuando su marido estaba vivo lo acompañó, junto a los tres principales acusados, a rendirle adoración al ídolo, del pueblo, llamado *Utcupullan*. También dijo que su marido le dejó varios objetos “idolátricos”(conopas, polvos, mazorcas de maíz) los cuales servían para realizar rituales específicos pero que ella decía, no saber “para que eran dichos polvos”, a pesar de admitir que los había “heredado” de su marido.¹¹¹

Este testimonio, al igual que los dos anteriores, consolidaba la investigación de Esquivel, circunscribiendo las responsabilidades de la “idolatría” en los tres primeros indios detenidos.

Luego de obtener estas declaraciones preliminares, Esquivel manifestó que procedió a demoler, quemar y colocar cruces en todos los cerros de los que tuvo noticia de la presencia de “idolatría”, poniendo especial atención en un cerro llamado *Carhuallacolca* en donde “allo un ídolo del mismo nombre”.

2.2.5.- El balance de Esquivel y el pedido de una visita de “idolatrías”

Esquivel culminó su relato realizando un balance, sobre sus hallazgos, en un informe dirigido a las autoridades eclesiásticas. En primera instancia señaló que su doctrina se encontraba, en lo referente a la evangelización de los indios, en un estado “miserable”, pero automáticamente se excusó diciendo que “las doctrinas circunvecinas” compartían la misma situación. El doctrinero mencionó que la situación es crítica en los pueblos de “Rapaz, Pachancar y Guacho anexos de la doctrina de San Juan de Churín y en los pueblos de la doctrina de Andajes” que estaban al mando de doctrineros de la orden mercedaria. Debemos recordar que, meses antes, los indios y el cura doctrinero de Churín interpusieron una denuncia contra Esquivel en 1676. Por lo tanto, esta mención, al mal estado espiritual de la doctrina de San Juan de Churín, puede entenderse como una venganza o una exageración calculada. Inclusive, Esquivel mencionó que los indios

¹¹⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 5v. Sobre la presencia de las mujeres en los procesos de “idolatrías”, ver Silverblatt (1990); Mannarelli (1985).

¹¹¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 5v.

del pueblo de Andajes se habían enfrentado a los curas doctrineros por defender sus creencias y prácticas “idolátricas”.¹¹²

En suma, para Juan de Esquivel y Águila “todo el arzobispado esta corrupto e idolatra”, por lo que requiere de un “gran remedio”, es decir una visita de “idolatrías.”

Además mencionó, para ensalzar su eficiencia profesional, que catequizaba constantemente a los indios “procurando sacarles del corazón las raíces tan envejecidas de la idolatría” y obteniendo muchas muestras de arrepentimiento. Al final de su balance, tal vez avizorando una futura acusación, fue explícito en señalar que las confesiones de los indios las obtuvo “sin violencia alguna” y solo mediante “platicas y amonestaciones”.¹¹³

2.2.6.- El juez de “idolatrías”, Juan de Esquivel y Águila

El promotor fiscal, don Melchor Lara Galán, fue la autoridad eclesiástica que se encargó de leer todas las averiguaciones preliminares realizadas por el doctrinero Esquivel. Ante lo abrumador de las evidencias, Lara Galán dirigió una misiva al arzobispo interino, el doctor Diego de Salazar. Esta comunicación empieza con una reflexión muy pesimista sobre los avances y los alcances de la lucha en contra de la “idolatría” en el arzobispado. Lara recomendó que los tres ancianos sean remitidos a Lima y que Juan de Esquivel y Águila sea nombrado juez visitador de “idolatrías” para que de esa forma pueda “averiguar mas de raiz y en particular esta materia se castiguen los rebeldes y se use de benignidad con los arrepentidos”.

Las autoridades eclesiásticas eran plenamente conscientes de que la evangelización de la población indígena estaba fracasando o, al menos, no estaba teniendo los resultados que se hubiesen esperado para este tiempo.¹¹⁴

La petición fue aceptada y el 20 de septiembre de 1677 se nombró al doctrinero Juan de Esquivel y Águila como juez visitador de “idolatrías”, ordenándosele que envíe a Lima a los tres indios acusados de “idólatras”.¹¹⁵

El primer día de octubre de 1677, en el pueblo de San Juan de Tulpay, Juan de Esquivel y Águila juramentó como juez comisario de la “idolatría”, teniendo como notario a

¹¹² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 6r, 6v.

¹¹³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 6v.

¹¹⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 7r, 7v. Duviols señala que el promotor fiscal no debe de confundirse con el fiscal de visita, cuya función era la de coordinar las actividades en las que intervenía el visitador y las autoridades locales. El promotor fiscal, en cambio, “es un acusador público de la Visita; pero muy a menudo se trata de un factotum a disposición del Visitador” (Duviols 1977 [1971]: 250). En el documento informaba y proponía al arzobispo las acciones a tomar en el caso, en función al informe presentado por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila.

¹¹⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 8r, 8v.

Francisco de Aldava, como intérprete a Phelipe Messia de Estela¹¹⁶ y como alguacil mayor a Francisco Farfán de los Godos.¹¹⁷

Posteriormente, se llevaron a cabo los interrogatorios, presentándose un total de diez testigos (ocho indígenas y dos españoles). Los testimonios comenzaron el 3 de octubre en el pueblo de San Juan de Tulpay, y el primero en testificar fue el español Joseph de Yjar de 27 años. Como se mencionó anteriormente, Yjar fue el primero que notó la presencia de “idolatría” en el pueblo. Por esta razón, y por ser un aliado del cura, su testimonio es prácticamente una repetición literal de lo relatado en la denuncia de Esquivel. El otro testigo español, Isidro de Ibarra, fue uno de los que acompañaron al cura Esquivel a los distintos “mochaderos”.¹¹⁸ Su declaración también es una reproducción del relato del cura y lo único nuevo que agrega es el nombre del indio cantor que le manifestó a él, la existencia de “idolatría”,¹¹⁹ y que se llamaba Domingo.

El primero de los testigos indígenas dio su testimonio el 4 de octubre. Juan Crisóstomo Atahualpa es descrito como una “persona ladina¹²⁰ e inteligente en la lengua castellana”, proveniente de la “ciudad de Guamanga”. Este testigo tenía cierta experiencia en acusaciones por “idolatría”.¹²¹ A diferencia de los dos testigos anteriores, Juan Crisóstomo Atahualpa no estuvo presente desde el inicio de los acontecimientos, enterándose de lo ocurrió porque se lo habían contado. Él participó en los sucesos a partir del regreso del cura a Maray (16 de agosto), siendo el responsable de la quema del ídolo que se extrajo de la casa de Juan Gutiérrez. Al igual que los dos españoles mencionados, formaba parte del círculo de confianza, del cura Esquivel y Águila, y dados sus antecedentes, era el típico ladino colaboracionista. Por ello, su testimonio es una reafirmación y copia del relato del cura.

¹¹⁶ El documento señala claramente que el 1ro de octubre de 1677 el licenciado Juan de Esquivel y Águila realizó su “juramento de aceptación” como juez de “idolatrías” para el pueblo de Santiago de Maray y que, junto a él, juramentó, como intérprete: Phelipe Messia de Estela (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.8v., mi subrayado).

¹¹⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 8v-10r.

¹¹⁸ Mochadero era un lugar de adoración o santuario (Duvols, 1977 [1971]: 462). La palabra proviene del término *mochar* que fue un término quechua hispanizado, para referirse a la acción de rendir adoración o sacrificios a las deidades andinas (Arana 2010: 186, 187).

¹¹⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 13r.

¹²⁰ Griffiths define a los ladinos como indios hispanizados que hablaban español y que adoptaron como religión el catolicismo (Griffiths 1998 [1996]: 351). De manera más amplia y específica, Arana los define como “aculturados” que participaban y eran conocedores de las cultura occidental y andina, siendo personajes que presentaban “doble moral y poco dignos de confianza” para los funcionarios españoles (Arana 2010: 186). Ver también: Adorno (1992).

¹²¹ Así consta en un expediente de “idolatrías” del año 1675 (Leg. VII:16 (s/n), en donde Juan Crisóstomo Atahualpa, residente en el pueblo de Churín, acusa a la gente de su pueblo, y especialmente a Magdalena Chuscui como una “vieja que idolatra continuamente y es bruja afamada”.

Al día siguiente, prestó su declaración Cristóbal Malqui, indio del pueblo de Tongos, anexo de la doctrina de Santiago de Maray que ostentaba el cargo de “fiscal mayor” y es el personaje del cual los indios capitulantes se quejarán, más adelante, en el juicio contra el doctrinero de 1678. Su posición como auxiliar indígena lo identificó como un estrecho colaborador del cura y su declaración es una prueba de ello¹²² ya que, en lo medular, es un calco de la declaración del doctrinero Esquivel. Sin embargo, por su cargo, agregó algunos detalles que no se conocían. Por ejemplo, manifestó como el cantor del pueblo, llamado Domingo Rupay, le contó sobre la existencia de un mochadero al que llamaban: *Llaullacayan* y que enterado de esto, dio aviso al cura. Malqui también manifestó que los tres principales acusados, fueron identificados por el doctrinero como producto de una delación hecha por un indio llamado Juan Quispi a quien Malqui interrogó en su casa.¹²³

En cuanto a la descripción de los ídolos, nada nuevo se aporta a excepción de una interesante y pormenorizada descripción del importante ídolo *Carhuallacolca*.¹²⁴ La descripción y existencia de este ídolo será muy importante ya que el doctrinero Esquivel lo usará como parte de su estrategia de defensa en la causa de capítulos que le interpondrán, posteriormente, los indios de su doctrina. La descripción del ídolo, en el testimonio de Cristóbal Malqui dice:

...que sabe porque lo vio que un zerro nombrado Carhuallacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Carhuallacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 19v).

¹²² Ver Cap. 3.4. Pág. 167.

¹²³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fol. 17v. La versión del cura manifestaba que “algunos indios” fueron a su casa, después de su sermón, y le contaron que los responsables de la “idolatría” era los mencionados tres indios viejos (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1r).

¹²⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 19 r-v.

Finalmente, Malqui da cuenta de la detención de otra india, María Quillay, natural de Varrios del repartimiento de Andaxes, a quién se le encontró “instrumentos de idolatría”.¹²⁵

El seis de octubre fue a testificar Cristóbal Guaina Poma, indio natural del pueblo de San Agustín de Puñún (anexo de la doctrina de Santiago de Maray) y ayudado por el intérprete ratificó lo manifestado en la versión del cura.¹²⁶

El siete de octubre, rindió su testimonio Domingo Sebastián, indio natural y cantor del pueblo de Santiago de Maray. Él señaló que después de oír la prédica del doctrinero fue a la casa del religioso voluntariamente y “le dio noticia de como yendo una vez al pueblo de Canín del dicho su pueblo como a los tres de la mañana paso... por un paraje nombrado Llaullacayan distante de dicho pueblo de Maray cosa de media cuadra”.¹²⁷

El ocho de octubre prestó su declaración Juan Quispi, “yndio natural del pueblo de Santiago de Maray del ayllu allauca”. Este testigo corroboró el testimonio del fiscal del pueblo, Cristóbal Malqui, quien lo mencionó como el responsable de acusar a los tres indios viejos. Según Quispi: “avia oido decir a muchas personas que no se acuerda quienes” que los responsables eran los tres indios mencionados. En todo lo demás la información no difiere de lo expresado anteriormente.¹²⁸

El mismo día testificó Leonor Quillay, natural del pueblo de Maray, del ayllu Allauca y casada con Juan Quispi. Al igual que él necesitó del intérprete Phelipe Messia de Estela. Esta testigo corroboró lo dicho por su marido.¹²⁹

El 10 de octubre, Domingo Rupay, “indio natural del pueblo de Tongos anexo de la doctrina y cantor de ella” brindó su declaración por medio de un intérprete. Este era el compañero de Domingo Sebastián, quién le contó acerca del adoratorio *Llaullacayan*.

Posteriormente Rupay sostiene lo mismo que los anteriores testigos, acusando principalmente a los mismos tres indios viejos y mencionando las mismas deidades.¹³⁰

¹²⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 20r. El nombre de Maria Quillay aparece, 30 años antes, en 1647 en el mismo pueblo, a raíz de una “causa criminal de idolatría contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checra, y contra doña Maria Quillay, su muger, y doña Maria Pinao, su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llacuas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray”, estando la investigación a cargo del Bachiller Tomas de Espinosa (Gutierrez Arbulú 1993:110, mi subrayado).

¹²⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 20v.

¹²⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 23r.

¹²⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 24r-25v.

¹²⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 26r-27v.

¹³⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 27v-28v.

El 11 de octubre de 1677 pasó a testificar el último testigo, Fernando Agustín. Era “maestro de capilla” de la doctrina de Santiago de Maray y “natural de San Agustín de Puñún”, anexo de la misma doctrina. Necesitó intérprete y su testimonio no difiere de las versiones anteriores.¹³¹

El doce de octubre de 1677 el licenciado don Juan de Esquivel y Águila, con el aval del notario Francisco de Aldava, decide no enviar a Lima, a los tres acusados, a pesar de que sus órdenes, como visitador de “idolatrías”, le indicaban lo contrario.¹³²

Toma esta decisión “para que se sacase testimonio de las declaraciones que hicieron dichos tres indios y se pudiese por vía de sumaria en esta causa” (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f.32r). Tal parece que los testimonios, de los tres indios, producidos el cinco de agosto y que se colocaron al inicio del proceso, no estaban completos y eran solo una información sumaria de sus declaraciones. Los demás testigos señalaron que el cura anotaba todas las declaraciones de los acusados en “un libro grande de a folio”.¹³³ Por tanto, lo que se iba a agregar en el proceso eran los testimonios completos de los acusados, registrados en dicho libro desde el cinco de agosto en adelante. Esto amplió los detalles en torno a las prácticas rituales, pero al final solo buscaba reafirmar la culpabilidad de los acusados.

Por ejemplo, Juan Gutiérrez había mencionado a más implicados en el pueblo, como “Antonio Criollo,¹³⁴ Juan Quispi, Juana Valle e Ynes Chumbe” del pueblo de Santiago de Maray y “no se acuerda de los demás por ser tantos”.¹³⁵ Todos estos indios habían “mingado” para que les vaya bien en “las mitas que iban a hacer hacia Bombon”, para obtener buena salud o curar enfermedades.¹³⁶ De igual forma, Gonzalo Paico había declarado que muchos indios le habían “mingado” para diferentes fines, como por ejemplo: el indio Pedro Pablo acudió a Paico por sus facultades de “adivino”; la india

¹³¹ Causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 fols. 30r-31v.

¹³² Las autoridades eclesiásticas le dieron la orden clara, al doctrinero, de que remita a Lima a los indios acusados de “idolatrías”. Ver página: 84.

¹³³ Los testigos que señalaron haber visto este libro, son los españoles Joseph de Yjar (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f.11v) e Isidro de Ibarra (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f.14r) y los indios Cristóbal Malqui (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f.18r) y Domingo Rupai (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f.29r).

¹³⁴ Este indio aparece, más adelante, primero como uno de los que ejecutaron los pregones, de las acusaciones, en contra de otros dos acusados. Ver Cap. 2.2.7. Pág. 91. Nota 155, luego en la lista de idólatras arrepentidos. Ver Cap. 2.2.8. Pág.92. Nota 161 y finalmente, como uno de los indios capitulantes en la denuncia contra el doctrinero realizada en 1678. Ver Cap. 2.3.2. Pág. 97. Nota 169.

¹³⁵ Causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f. 35r.

¹³⁶ Se señala que tanto “Hernando Guzman, la mujer de Don Martin Ticsi ya difunto y Ynes Ygno” acudieron a Gonzalo Paico para “que los curase” (causa criminal cerca de la ydolatría... 1677 f. 36r). Al respecto: Basto Girón publicó en 1977[1957] un interesante estudio en torno a los rituales asociados con las enfermedades: *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*.

María Julia (Juana) acudió a él por problemas en su matrimonio y las indias María Angelina, María Francisca y María Rosario le consultaron para tener un buen parto.¹³⁷

Asimismo, manifestó que quien le enseñó este oficio fue “un indio nombrado Alonso Quispi” que era del pueblo de “Guanboy anexo de la doctrina de Sallan”.¹³⁸

Todo este proceso de adición de nuevas pruebas al juicio, culminó el 14 de octubre de 1677 siendo testigos: don Joseph de Yjar, don Isidro de Ibarra y Francisco Farfán de los Godos, quienes dieron fe de “este dicho traslado de las declaraciones” de los tres indios, desde un “libro grande de a folio forrado en pergamino” al expediente de “idolatrías”.¹³⁹

El día 15 de octubre, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, solicitó que también se agreguen al expediente, las declaraciones de María Quillay y Pedro Joseph, que se encontraban en su libro especial. Para el día 16 de octubre, el notario Francisco de Aldava procedió a copiar, las declaraciones solicitadas, del libro del cura al expediente.¹⁴⁰

La primera vez que se lee el nombre de María Quillay, en el proceso, fue durante la declaración de Cristóbal Malqui, el cual la apresó por poseer “instrumentos de ydolatria”,¹⁴¹ especificándose, esta vez, que era viuda de un indio llamado Juan Bautista. Su declaración fue tomada el 20 de agosto de 1677, señalándose las prácticas “idolátricas” que realizaba.¹⁴²

La última declaración que se agregó, fue la de Pedro Joseph, tomada el 22 de agosto de 1677, según lo registrado en el libro del cura Esquivel.

Todas las adiciones al expediente, culminaron el 16 de octubre de 1677, ordenando el juez de “idolatrías” que los tres indios viejos fueran apresados en la cárcel de San Juan de Tulpay.¹⁴³ Al día siguiente, 17 de octubre, se nombró como curador de los tres indios, esto es, su defensor, al español Pedro de Monte Mayor.

Los días 18, 19 y 20 de octubre, Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás, respectivamente, ratificaron sus confesiones a través de una serie de preguntas. Estas giraban en torno a la información, que ya se tenía, por lo que las respuestas que se

¹³⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 36v-37r.

¹³⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 37v.

¹³⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 38r.

¹⁴⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 38v.

¹⁴¹ Ver Pág. 87.

¹⁴² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 38v-39v. También, se mencionó que acudieron a ella la india “Isabel Gualca y le dijo como una hija suya nombrada Maria Angelina andava con un español y le pidio que haga algo para que el español la quisiese y no la dejase...” (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 39r).

¹⁴³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 40r.

obtuvieron no ofrecieron ninguna novedad sustancial para el tema de este estudio.

Fueron un total de quince preguntas para Juan Gutiérrez,¹⁴⁴ diez para Gonzalo Paico¹⁴⁵ y ocho para Pedro Nicolás.¹⁴⁶

El veinte de octubre, después de las respectivas confesiones, el cura Esquivel, mandó un “autto de presencia”, a través del notario Francisco de Aldava, al defensor de los tres indios, el español Pedro de Monte Mayor. Este auto de presencia, ordenaba que se comunique al defensor, acerca de las acusaciones y confesiones de los tres indios, a fin de que en un plazo de diez días tomase las medidas correspondientes.¹⁴⁷

El 22 de octubre el notario, Francisco de Aldava, dio cuenta de la notificación al defensor de los indios.

Por otro lado, del 23 al 28 de octubre se produjeron las ratificaciones de los testigos. A ella acudieron todos los testigos que rindieron su declaración y confirmaron lo que habían manifestado.¹⁴⁸

2.2.7.- La defensa de los tres acusados

El 27 de octubre el defensor de los tres indios, Pedro de Monte Mayor, señaló que se debe “absolver y dar por libres a dichos menores del cargo y culpa que se les hace”, debido a que los tres indios habían actuado por “ignorancia de la gravedad de dicho pecado” y daban muestras de estar arrepentidos.¹⁴⁹

Por otro lado, el defensor atacó la veracidad de los testigos señalando que “son varios y singulares y no dan razón de sus dichos concluyentes” y que básicamente sustentan sus testimonios en lo que han oído o lo que les parece, lo cual “conforme a la ley... no se le deve dar crédito alguno especialmente en causa criminal”.¹⁵⁰ Sin embargo, no ahonda en más detalles y argumentos a favor de los indios.

Esquivel mandó que esta escueta petición sea colocada entre la documentación del expediente. Posteriormente, el 3 de noviembre de 1677, el párroco, ante las diversas acusaciones de los testigos, decidió dar mandato de prisión a María Quillay.¹⁵¹ Diez días después se ordena el encarcelamiento de los indios Francisco Llacuas y el prófugo Pedro Joseph.¹⁵² Al día siguiente, el Alguacil Mayor, Francisco Farfán de los Godos,

¹⁴⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 41r-42r.

¹⁴⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 42v-43v.

¹⁴⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 44r-v.

¹⁴⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677f. 44v.

¹⁴⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677fols. 46 r-v, 48r-49v.

¹⁴⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677f. 47r.

¹⁵⁰ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677fols. 47 r-v.

¹⁵¹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677f. 49r.

¹⁵² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 59v.

informaba que no encontró a ninguno de los dos, por lo que Juan de Esquivel y Águila mandó que ambos indios “sean llamados” mediante “edictos y pregones” colocándose la “primera carta de edicto” en la puerta de la cárcel del pueblo de Maray, en lugares públicos y se de aviso en sus casas. El tenor de la “carta de edicto”, conminaba a los dos indios (Francisco Llacuas y Pedro Joseph), que en los tres días siguientes, de la publicación y pregón de las acusaciones, se presenten en la cárcel de San Juan de Tulpay para defenderse del delito de “idolatría”.¹⁵³ Asimismo, se les señaló que: “si apareciesen les oyre y guardare justicia” y si no “procederé contra ellos conforme a derecho”.¹⁵⁴ El mismo 14 de noviembre, el notario colocó la “carta de edicto” en la puerta de la cárcel de Santiago de Maray y a su vez se realizaron los pregones de las acusaciones y el plazo que tenía los acusados para presentarse y defenderse, realizando dichos pregones un indio llamado Antonio Criollo¹⁵⁵ “en la lengua general con interpretación de Phelipe Messia de Estela estando mucha gente delante”.

Los indios no se presentaron y el procedimiento se repitió dos veces más hasta que, el 26 de noviembre de 1677, el visitador Esquivel acusó de rebeldía a los dos indios señalando que eran “ydolstras ministros y fautores de ydolatrías”.¹⁵⁶

Los días 26 y 27 de noviembre, los testigos: Cristóbal Malqui y Fernando Agustín, se ratificaron en sus acusaciones, contra ambos indios rebeldes.¹⁵⁷

2.2.8.- Los arrepentidos y el “buen” cura Esquivel

El 19 de noviembre de 1677, Juan de Esquivel y Águila señaló que no iba a levantar cargos, contra aquellos que voluntariamente confesasen su culpa y se mostrasen arrepentidos de su “idolatría”. De esta forma, su única pena sería la de acudir a la doctrina en la mañana y en la tarde para ser adoctrinados en los principios cristianos.¹⁵⁸ Además, se deberían de registrar con el Capitán Francisco de Aldava, quién era el notario de la causa de “idolatrías”, para llevar una relación de los “arrepentidos” y para que conste con quienes “se uso de caridad”. La lista de los auto inculpados fue la siguiente¹⁵⁹:

- Don Pedro Quiroz: indio principal del pueblo de Santiago de Maray.
- Antonio Rodríguez: indio de dicho pueblo de Maray.

¹⁵³ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 60r.

¹⁵⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 60r.

¹⁵⁵ Ese personaje fue sindicado, por uno de los acusados por "idolatría", como un participante activo en ritos "idolátricos". Ver Pág. 88. Nota 134. Ver también Pág. 97. Nota 169.

¹⁵⁶ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 66r-v.

¹⁵⁷ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 65v .

¹⁵⁸ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 75r.

¹⁵⁹ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 fols. 75r-76r.

- Antonio Roxas: indio natural y alcalde ordinario de dicho pueblo de Maray.
- Antonio Acosta¹⁶⁰: indio natural y curaca de dicho pueblo de Maray.
- Juan Antonio: indio natural de dicho pueblo.
- Francisco Xulca: indio natural de dicho pueblo.
- Antonio Criollo¹⁶¹: indio natural de dicho pueblo.
- Antonio Gonzalo: indio natural de dicho pueblo.
- Hernando Guzman: indio natural de dicho pueblo.
- Juan Quispi: indio natural de dicho pueblo.
- Ynes Chumbi Llacsas: natural de Auquimarca y asistente en dicho pueblo de Maray.
- Maria Llacsas: india del pueblo de Maray.
- Angelina Quillay: india del pueblo de Maray.
- Baltazar Quispi: indio del dicho pueblo.
- Juana Valle: india de dicho pueblo.
- Hernando Ticsi Malqui: indio de dicho pueblo de Maray.
- Catalina Llacsas: india del dicho pueblo.
- Francisco Miguel: indio de dicho pueblo.
- Francisco Thomas: indio de dicho pueblo de Maray.
- Isabel Choque: india natural del pueblo de San Agustín de Puñún.
- Baltasar Yacolca: indio del pueblo de Maray.
- Domingo Ramos: indio de dicho pueblo.
- Francisca Cariac: india del dicho pueblo de Maray.
- Francisco Ramoz: india del dicho pueblo.
- Maria Magdalena: india del dicho pueblo.
- Elvira Carua: india del dicho pueblo.
- Isabel Luzia: india del dicho pueblo.
- Juana Quillay: india del dicho pueblo.
- Angelina Jarpuy: india del dicho pueblo.
- Cathalina Llacsas Choqui: india del dicho pueblo de Maray.
- Francisca Marquay: india del dicho pueblo de Maray.
- Juana Pachaguay: india del dicho pueblo.
- Juan Leonor: indio del dicho pueblo de Maray.

Estas personas se “denunciaron libre y voluntariamente sin apremio alguno de aver cooperado con el pecado de idolatría” y admitieron “aver mingado esto es alquilado a

¹⁶⁰ Este sería el nombre del kuraka de Santiago de Maray, al que el doctrinero consultó sobre los "instrumentos de idolatrías" y que en aquella ocasión dijo no saber nada. Ver Cap. 2.2.2 Pág. 75. Nota: 77. Sin embargo, acá aparece confesando que sí sabía de ritos "idolátricos" y que inclusive participó en ellos.

¹⁶¹ Ver notas 134, 155 y 169.

algunos ministros de idolatría para sus supersticiones gentílicas” como son la adivinación, “para tener buenos suzesos” o por salud.¹⁶² Finalmente, el notario, da cuenta de que el cura “se porto benigna y caritativamente” con todos los indios arrepentidos.

2.2.9.- El final del documento

El documento, en esta parte, se muestra incompleto. No se menciona el final de todos los procesados o lo que ocurrió posteriormente, principalmente no se sabe qué sanción recibieron los tres acusados principales: Juan Gutiérrez, Gonzalo Paico y Pedro Nicolás.

Sin embargo, en el folio 61r y en el último folio, sin numerar, pero fechado el 4 de octubre de 1678, nos da cuenta de dos sucesos posteriores, a todo el juicio- que más o menos, nos indican que ocurrió- al menos con uno de los acusados: Francisco Llacuas. Así se consignó una petición de Joseph Mexía de Estela,¹⁶³ protector de naturales, a favor de

...Francisco Llacuas, yndio natural del pueblo de Santiago de Maray del repartimiento de Checras... preso en la carzel Real de esta corte ha más tiempo de 8 meses por unos informes siniestros que contra la ynocencia de mi parte han puesto algunas personas... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f.61r).

El documento señala que Llacuas estaba encarcelado hace ya 8 meses. La queja y la petición, del protector de naturales, era que, a pesar de su avanzada edad, ochenta y cinco años, y de encontrarse enfermo, aún no se le había “tomado su confesión”.¹⁶⁴ Por ello, se solicitó que se le interrogue y libere “para que se pueda curar en el hospital de mi señora de Santa Ana”. Hasta ahí lo consignado en el folio 61r.

Posteriormente, en el último folio del expediente, con fecha del 4 de octubre de 1678, se consignó la confesión de Francisco Llacuas.¹⁶⁵ Su testimonio, incompleto, solo registró sus datos personales y además mencionó que “un indio fiscal del pueblo de Tuncos” lo detuvo y lo trajo con “engaños” ante el juzgado eclesiástico acusándolo de brujo. Sin embargo, para Llacuas, el verdadero motivo de la acusación era que él le había “quitado e ympedido (al fiscal) la amistad ylisita que tenía con una sobrina de este declarante nombrada Magdalena.” Posteriormente se formula una pregunta sobre “idolatrías” pero no encuentra una respuesta pues ahí termina el expediente.

¹⁶² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 76r.

¹⁶³ Para clarificar las identidades de Joseph Mexía de Estela y Phelipe Messía [o Mexía] de Estela, ver nota 181. Pág. 100.

¹⁶⁴ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 61r.

¹⁶⁵ Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. s/n.

Para esta fecha, ya recaía sobre el juez de “idolatrías” y doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, una denuncia de nueve cargos, los cuales formarían parte de un extenso juicio de capítulos emprendido por los indios de su misma doctrina.

2.2.10.- Conclusiones:

- Lo primero que salta a la vista en esta documentación es la riqueza descriptiva de los rituales andinos que se practicaban en la colonia para 1677. Esto tiene de por sí un doble valor, por un lado se constituye en un registro etnohistórico importante y que, como ya señalé anteriormente, fue aprovechado por otros investigadores. Sin embargo, también es destacable porque demostró que, aquella idea de que las mentalidades andinas ya estaban totalmente "convertidas" al cristianismo, no es del todo cierta, es más, como veremos más adelante, eran funcionales no solo con su sistema de creencias sino con la totalidad de la vida social en la colonia.

- Si bien es cierto el doctrinero y luego juez de "idolatrías" Juan de Esquivel y Águila, quien pasó de ser acusador a acusado, es una pieza importante en todo el entramado microhistórico del pueblo, me ocuparé de él en la medida que esclarezca, a partir de la documentación examinada y otras complementarias, las motivaciones y reacciones de los indios. Como se verá más adelante, conforme avance el proceso por capítulos, se irá revelando más información sobre este personaje. En ese sentido, es interesante notar que a lo largo de todo el juicio por "idolatrías" Esquivel se esfuerza por brindar una imagen ideal de sí mismo, que en realidad es una negación de cualquier conducta impropia y castigada por las leyes eclesiásticas. Esto es llamativo porque las ideas fuerza que se manejan en este juicio son: el convencimiento y sensibilización a través de los sermones lo que revelaba la capacidad persuasiva del párroco, su capacidad de investigación para descubrir nuevos centros de "idolatrías", su espíritu "crítico" hacia el proceso de evangelización al punto de decir que estaba en un estado "miserable", acusando incluso a sus colegas, de las doctrinas vecinas, de ser displicentes en su trabajo. Sin embargo, al analizar de manera complementaria el proceso por capítulos, nos damos cuenta que esta imagen del doctrinero, es el reflejo de un espejo invertido del accionar del cura desde la perspectiva de los indios. Si bien es cierto, se puede argumentar que estos (los indios) simplemente actuaron por venganza o por lógica defensa, voy a demostrar que existen indicios más que razonables para darle crédito a la versión de los indígenas, partiendo de la sola idea de que el doctrinero, tal como él mismo señala destruyó, quemó y humilló a los principales símbolos y agentes de las creencias nativas, lo cuales, como se

puede notar, jugaban un rol no solo religioso, a la manera occidental, sino también social.

- Es importante destacar la visión que tenía el doctrinero en torno a la evangelización de los indígenas, siendo esta, bajo su perspectiva, totalmente displicente. Esto es llamativo porque corría el año 1677, una época donde supuestamente las mentalidades religiosas andinas estaban totalmente convertidas al cristianismo. Sin embargo, lo que se puede notar, en base a la vitalidad y riqueza descriptiva de los rituales, es que se había y se estaba cristalizado un proceso de "convivencia", siempre tensa, entre los patrones culturales nativos y el nuevo statu quo impuesto por los españoles. Este sistema generó que los patrones culturales andinos, tuvieran como característica fundamental, para poder reinventarse dentro de un contexto colonial adverso, la adaptación y la clandestinidad que en muchas ocasiones se complementaba con la indiferencia, displicencia o complicidad del cura doctrinero, el cual tenía su propia agenda personal.

- De las confesiones de los acusados, podemos notar que en todo momento aluden a una práctica colectiva del pueblo y si bien es cierto ellos eran los mediadores, entre la gente y las divinidades, en ningún momento se señala que lo hiciesen a título personal sin la intervención de una colectividad, donde nadie obligaba a nadie a participar, sino como parte de un sistema de creencias totalmente funcional para 1677 y que tal parece convivía con el cristianismo.

- Siendo este un estudio microhistórico, he puesto especial atención en los nombres de las personas del círculo íntimo del cura, de los acusados y los arrepentidos, porque si algo permite el análisis complementario de ambos juicios, es precisamente el cruce de información para aproximarnos a saber quién es quién en Santiago de Maray. Considero que este primer juicio es la primera mitad de la historia que se complementará con el de capítulos.

- En cuanto a la descripción de los rituales, estos son totalmente identificables y conocidos en base a la literatura revisada. Es más, se describe el culto al agua que en el pueblo de Santiago de Maray se sigue realizando hasta la actualidad, cosa que constata cuando visite el pueblo. Esto no hace más que reafirmar la solidez, importancia y

funcionalidad de estos rituales para la época, a pesar del etnocidio cultural al que habían sido sometidos.

2.3.- El contraataque: la causa de capítulos de 1678

En enero de 1678 el párroco Juan de Esquivel y Águila fue denunciado por los indios de su doctrina a través de una causa de capítulos.¹⁶⁶ Se le acusó de malos tratos y explotación económica al interior del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, que meses antes, fue el escenario de un juicio por “idolatrías” dirigido por el mismo doctrinero.

En esta parte del trabajo describiré y analizaré las denuncias que se entablaron en contra del cura, la defensa del mismo y la sentencia que se dictó, dejando para el análisis hermenéutico, la demostración de las relaciones que existieron entre el juicio por “idolatrías” de 1677 y la causa de capítulos de 1678. Esto enmarcaría a ambos procesos dentro de las pugnas sociales del pueblo. Para este fin seguiré la misma estrategia metodológica que usé con el expediente de “idolatrías”, siguiendo el proceso paso a paso y exponiendo los alegatos, defensas y acusaciones de los propios implicados.

2.3.1.- El documento: descripción y contenido

El expediente se encuentra en la sección capítulos del Archivo Arzobispal de Lima en el legajo 22 expediente 22-VIII del año 1678. Está completo y consta de 162 folios, que presentan un buen estado de conservación.

Podemos dividir el contenido de la documentación en seis partes.

La primera parte abarca, desde el folio 1r al 12v y comprende desde la presentación de los denunciantes, y sus nueve acusaciones contra el cura, hasta la aceptación, por parte de las autoridades, de la causa de capítulos el 15 de junio de 1678.

¹⁶⁶ Las causas de capítulos, eran juicios entablados, generalmente, por la población nativa en contra de aquellos curas que se excedían o abusaban de sus funciones. Luis Arana menciona que los kurakas “eran muchas veces los encargados de la acción escrita y empleaban este recurso o su amenaza muchas veces como modo de presión” (Arana 2010: 185). Estos procesos estaban directamente ligados a los abusos de poder de los doctrineros. Duviols señala que la falta de controles, la amplitud del territorio, el aislamiento y sojuzgamiento hacia las poblaciones nativas eran el contexto preciso para que dichos abusos sean “inevitables” por la generalizada corrupción (Duviols 1977 [1971]: 397, 398). Asimismo, los juicios por capítulos y múltiples documentos consolidan la imagen de los doctrineros como funcionarios despóticos, explotadores, lascivos y violentos (399). Por ello, cuando los indígenas capitulaban a su párroco, se consideraba dicha acción como su “peor venganza”, no tanto por los posibles castigos contra el cura, ya que el doctrinero tenía todo el sistema judicial a su favor, sino por “la tediosa tramitación que inevitablemente provocaban” (410, 412). Por otro lado, en lo concerniente a la ubicación de la documentación, me fue de mucha utilidad los catálogos de Melecio Tineo Morón sobre las causas de capítulos (1992) y las doctrinas de indios (1997-1998).

La segunda parte del expediente comienza en el folio 13r y termina en el 36v, comprendiendo las declaraciones de los testigos, de la parte acusatoria, el nombramiento del juez para el juicio y el pedido del licenciado Juan de Esquivel y Águila para que el juicio se resolviese en Lima.

La tercera parte de la documentación (37r a 49v) contiene los descargos de ambas partes, tanto la autodefensa del licenciado Juan de Esquivel y Águila, como la acusación del protector de los naturales, Alonso Hurtado de Mendoza en contra del cura.

La cuarta parte del documento (50r a 79r) contiene las réplicas, primero del licenciado Juan de Esquivel y Águila y luego del protector de los naturales, Alonso Hurtado de Mendoza.

En la quinta parte (80r a 147v) se presentaron los testigos del cura doctrinero, quienes respondieron a un cuestionario de cuarenta preguntas. Así también, debieron presentarse los testigos de la parte acusatoria; sin embargo, ninguno lo hizo. Finalmente, la sexta parte del documento (148r a 162v) expone la sentencia.

2.3.2.-Las acusaciones contra Juan de Esquivel y Águila

El 10 de enero de 1678, los indios principales de cuatro, de los diez pueblos¹⁶⁷ de la doctrina de Santiago de Maray, capitularon a su cura doctrinero, el licenciado Juan de Esquivel y Águila, acusándolo de explotación económica, abuso de autoridad, y malos tratos. Los acusadores fueron nueve y estaban distribuidos de la siguiente manera¹⁶⁸:

- Don Francisco Antonio y Antonio Criollo¹⁶⁹ **de Santiago de Maray**,
- Antonio Poma, Thomas de Avendaño y el indio principal don Antonio Condor Yauri **del pueblo de San Agustín de Puñún**,
- Don Fernando Poma, el indio principal don Juan Martín y Pedro Crisóstomo del **pueblo de San Agustín de Canín** y
- El indio Juan Alonso¹⁷⁰ del **pueblo de San Juan de Mayobamba**.

¹⁶⁷ Los pueblos que integraban la doctrina de Santiago de Maray era: San Pedro de Tongos, San Juan de Tulpay, San Agustín de Puñún (o simplemente Puñún), Santiago de Maray, San Agustín de Canín, San Juan de Mayobamba, Santo Domingo de Jucul, San Miguel de Parquin, San Bartolome de Picoy y (ilegible) (causa de capítulos...1678 fols. 83v-84r).

¹⁶⁸ Causa de capítulos...1678 f. 1r.

¹⁶⁹ Este es el indio que aparece, como otro de los implicados en el juicio por “idolatrías” de 1677, por acusación de Juan Gutiérrez que era uno de los hechiceros principales. Ver Caps. 2.2.6; 2.2.7 y 2.2.8 Págs. 88 (nota 134), 91 (nota 155) y 92 (nota 161). También aparece en la segunda defensa del doctrinero Juan de Esquivel y Águila. Ver Caps. 2.3.6 y 3.4 Págs. 105 (nota 198) y 165 (nota 337).

¹⁷⁰ Este indio aparece en 1676 como indio principal, pero de la doctrina de San Juan de Churín. Ver capítulo 2.1.2. Pág. 70. Nota 64.

Como se puede apreciar, encabezaron las denuncias, los indios del pueblo de Santiago de Maray, pero esta vez se sumaron a ellos los representantes de otros tres pueblos que conformaron la doctrina del mismo nombre.

Fueron nueve los capítulos (acusaciones) que le imputaron al cura doctrinero Juan de Esquivel y Águila y podríamos clasificarlos de la siguiente manera:

1.- Incapacidad para predicar el evangelio a los indios, ya sea por *desconocimiento del quechua* o por *no vivir cerca de sus feligreses*. Expresados en el primer y segundo capítulo.

2.- Cobros excesivos por los servicios religiosos prestados, explotación económica y abuso sexual, este último solo señalado en el sexto capítulo. Comprenden desde el tercer al octavo capítulo y el párroco señalaba que todo era parte de una “costumbre inmemorial” practicada por los indios.

3.- Abuso de autoridad y uso de la violencia contra las autoridades locales y otros indios (novenio capítulo) como Lorenzo Estrella.

Al término de las acusaciones los indios solicitaron “mando de prisión y secuestro de bienes” para el doctrinero Juan de Esquivel y Águila y que además “se retire a la Iglesia de San Juan de Mayobamba [y] no habite en la chacra de Tulpay”, pague a “los indios por fabricar casas y corrales” y “retire sus ganados de las sementeras de los indios dos leguas afuera”.¹⁷¹ Los indios también señalaron que “el verdugo que ejecuta los castigos del caso es su fiscal Cristobal Malqui”.¹⁷²

Posteriormente, se nombró como promotor fiscal a Thomas de Paredes, quién solicita que “se le mande [al doctrinero] la documentación de la iglesia” (sinodales) concerniente a los pagos por bautismos, casamientos, primicias y misas.¹⁷³ Los indios cumplen con enviar la documentación y esta fue anexada al juicio.¹⁷⁴

El ocho de febrero de 1678, el Promotor Fiscal les da, parcialmente, la razón a los indios sosteniendo:

... se notifique al dicho Licenciado Juan de Esquivel y Águila no obligue ni apremie a los indios a que le paguen derechos por los bautismos, casamientos, relaciones y

¹⁷¹ Causa de capítulos...1678 f. 7v.

¹⁷² Causa de capítulos...1678 f.7r. Este personaje, el fiscal Cristóbal Malqui, es el mismo que participó activamente en la investigación por “idolatrías” de 1677. Ver Cap. 2.2.2. Pág. 76. Se ampliará más adelante sobre este punto. Ver Págs. 149, 157 y Cap.3.4. Pág.167.

¹⁷³ Causa de capítulos... 1678 f. 9v.

¹⁷⁴ Causa de capítulos... 1678 fols. 9v- 11r.

entierros atento al pagarle el sínodo por razón de la administración ni otras posesiones de los que están prohibidas por dichos sinodales...(causa de capítulos... 1678 f. 11v).

Finalmente, se señala que los indios deben subsanar unos errores de forma, en la presentación de la denuncia, para que se admita la causa de capítulos. Hasta ese momento, la balanza de la justicia colonial parecía inclinarse a favor de los indios, no solo por el peso de las acusaciones y antecedentes, sino porque las propias autoridades coloniales estaban admitiendo que el religioso había cometido excesos.

2.3.3.-Los testimonios a favor de los denunciantes

La causa de capítulos finalmente fue admitida el 15 de junio de 1678 y se presentaron los testigos de la parte acusatoria del 17 al 23 de junio en la ciudad de Lima.

Fueron nueve¹⁷⁵ los indios que brindaron sus testimonios ante el fiscal Thomas de Paredes y el intérprete Pablo Fernández. Estos eran, cinco indios principales, tres indios del común y un cacique ladino de la zona, que estaban distribuidos de la siguiente manera¹⁷⁶:

- **Francisco Gonzalo¹⁷⁷**: indio ladino, de 33 años, natural del pueblo de **Santiago de Maray**.
- **Agustín Guaman Capcha¹⁷⁸**: indio ladino, de 30 años. **Cacique principal y gobernador del pueblo de San Agustín de Puñún**.
- **Don Pablo Chamin**: indio principal, de 22 años, del pueblo de **San Agustín de Puñún** y sacristán de la iglesia del mismo pueblo.
- **Lorenzo Poma**: indio ladino de 38 años de edad. Natural del pueblo de **San Agustín de Puñún**.
- **[ilegible]**: indio ladino de 46 años. Natural de **San Agustín de Puñún**.
- **Andrés de Mendoza**: indio natural y mandón del pueblo de **San Juan de Mayobamba**.
- **Martín Gonzáles**: indio ladino, de 38 años. Natural y principal del pueblo de **San Juan de Mayobamba**.

¹⁷⁵ Más adelante veremos, como en su segunda declaración (ver Cap.2.3.6) el doctrinero Juan de Esquivel y Águila pone en tela de juicio la identidad de casi todos los testigos, incluido el cacique o kuraka, en un intento evidente por desvirtuar sus acusaciones. Sin embargo, cuando se requirió que estos mismos testigos corroboren sus primeras declaraciones, ninguno asistió.

¹⁷⁶ Causa de capítulos...1678 fols. 13r-28v

¹⁷⁷ Aparece duplicado, más abajo, en la misma lista de acusadores. Ver nota 179. El cura también denunciará esta duplicidad. Ver Cap. 2.3.6 Pág. 105 y nota 199.

¹⁷⁸ La identidad de este indio será puesta en duda por el doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, en su segunda confesión. Ver Cap. 2.3.6. Pág. 106. Nota 200.

- **Francisco Gonzalo**¹⁷⁹: principal del pueblo de **San Juan de Mayobamba**.
- **Lorenzo Estrella**: indio ladino de 40 años. Natural de **San Bartolomé de Picuy**.

A cada uno de ellos, se les preguntó por los nueve cargos en contra del doctrinero y las respuestas corroboraron, prácticamente en su totalidad, casi todas las acusaciones,¹⁸⁰ lo cual era bastante común en este tipo de documentación.

Los testimonios culminaron el 23 de junio de 1678 en la ciudad de Lima y, recién, el ocho de noviembre el procurador general de los naturales, Joseph Mexía de Estela,¹⁸¹ señaló, ante las autoridades pertinentes, que hay suficiente información para que se juzgue y dicte sentencia. El 28 de noviembre el arzobispo interino, Pedro de Villagómez, autorizó al promotor fiscal eclesiástico, Melchor de Lara Galán y al protector general de los naturales, Alonso Hurtado de Mendoza para que analicen las acusaciones que los indios han presentado.¹⁸²

El cinco de diciembre se lee la petición de Alonso Hurtado de Mendoza, para quien las acusaciones de los indios son “plenamente... ciertos”,¹⁸³ por lo cual solicitó se nombre un juez “que baya a la doctrina del dicho cura a donde pasaron los hechos de dichos capítulos”.¹⁸⁴ El juez fue nombrado el 20 de diciembre y era el cura de la doctrina de Paccho, el bachiller don Joseph de Larrazabal, quien estaba autorizado para

¹⁷⁹ Ver nota 177.

¹⁸⁰ Cabe señalar que las declaraciones eran prácticamente similares, con algunos matices, por lo que se supone que fueron copiadas íntegramente y estaban destinadas a reforzar lo dicho por los indios capitulantes en complicidad con las personas que copiaron las respuestas.

¹⁸¹ Es importante aclarar y no confundir al procurador general de los naturales, Joseph Mexía de Estela, con el testigo del doctrinero Juan de Esquivel y Águila: Phelipe Mexía [o Messía] de Estela. En apariencia se podría tratar de una confusión del escribano, pero son personas totalmente distintas, por las siguientes razones: En primer lugar, como ya se mencionó, (ver nota 116) Phelipe Mexía [o Messía] de Estela tuvo, en 1677, el cargo de intérprete durante el juicio por "idolatrías" dirigido por el licenciado Juan de Esquivel y Águila. Luego encontramos al mismo personaje como uno de los testigos claves, a favor del doctrinero, en el juicio por capítulos, que este último estaba afrontando, en 1678. Es decir Phelipe Mexía [o Messía] de Estela, a lo mucho, era un intérprete local, integrante del círculo de confianza, de un doctrinero con serias denuncias en su contra. Por su parte Joseph Mexía de Estela, no es la misma persona, puesto que en el juicio por "idolatrías" de 1677, figuraba como protector de los naturales, tanto así que el documento registra, en su parte final, un petitorio de este personaje a favor de un indio llamado Francisco Llacuas (ver Pág. 93). Hasta allí aún podría pensarse en una confusión en los nombres (Phelipe y Joseph), pero en el juicio por capítulos de 1678 vemos que el procurador general de los naturales, encargado de la defensa de los indios, se llamaba Joseph Mexía de Estela, igual que el procurador del juicio de 1677, mientras que el doctrinero tiene un testigo de nombre: Phelipe Mexía [o Messía] de Estela. Esto descarta que sean la misma persona, puesto que no es posible que el procurador general de los naturales (Joseph Mexía de Estela) sea, a la vez, un defensor de los indios y un testigo a favor del cura que estaba siendo denunciado por los indígenas que el mismo procurador representa. Sin embargo, no podemos negar que la similitud en los apellidos puede responder, tal vez, a un posible parentesco o a una coincidencia, pero esto escapa a la naturaleza del presente trabajo.

¹⁸² Causa de capítulos... 1678 f. 29v

¹⁸³ Causa de capítulos... 1678 f. 30r

¹⁸⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 30r.

recabar información en la doctrina de Maray.¹⁸⁵ Sin embargo; el cura Juan de Esquivel y Águila, que había viajado hasta Lima, en una rápida reacción, solicitó que el juicio se celebre en Lima por una cuestión de comodidad e igualdad para ambas partes:

...se a de servir vuestra merced de mandar que la caussa se sustansie en esta ciudad [Lima] donde las partes con igualdad se podran defender pues los yndios tienen su protector y procurador y abogado destinado para este efecto y yo allare también abogado y procurador y de esto no resulta perjuicio antes si notoria conveniencia pues las probanssas que se hubieren de asser se podrán cometer al juez nombrado... (causa de capítulos... 1678 f.33r).

La parte acusadora, a través del procurador general de los naturales Joseph Mexía de Estela, aceptó la petición del cura, el 22 de diciembre, ya que los indios “solo pretenden se aclare la verdad con brevedad y se reconosca la justicia que los asiste”.¹⁸⁶

A pesar de estas facilidades, Juan de Esquivel y Águila permaneció en la ciudad de Lima por casi dos meses más, sin que se le tome su declaración o se realice alguna diligencia. Por ello el 17 de febrero de 1679 el doctrinero solicitó se le tome su confesión.

2.3.4.-La confesión de Juan de Esquivel y Águila.

El 15 de marzo de 1679, a pedido de él mismo, ante el notario Thomas de Paredes, prestó su confesión Juan de Esquivel y Águila quien se encontraba en la ciudad de Lima desde diciembre del año pasado.¹⁸⁷ Más adelante, analizaré su confesión. Sin embargo de una lectura general de su defensa, esta tuvo las siguientes características:

- 1.- Señalar su preocupación por la evangelización de los indios,
- 2.- Apelar a la “costumbre inmemorial” para justificar las exacciones económicas y
- 3.- Justificar el uso de una violencia “controlada” para combatir la “idolatría” y la “falta de respeto” a la autoridad, que el párroco representaba.

En lo referente al primer punto, Esquivel mencionó que “se ordeno a titulo de la lengua general de los yndios...en tiempo del Altisimo Señor arzobispo don Pedro de Villagómez”.¹⁸⁸ Por este motivo, explicó, es imposible que no sepa el idioma quechua, pues de lo contrario, no se hubiera desempeñado bien en las diversas doctrinas donde

¹⁸⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 30r.

¹⁸⁶ Causa de capítulos... 1678 fols. 35r-v.

¹⁸⁷ Causa de capítulos... 1678 f. 37r.

¹⁸⁸ Causa de capítulos... 1678 fols. 37v-38 r.

trabajó y mucho menos hubiera tenido el permiso para trabajar como doctrinero (causa de capítulos...1678 f.37v).¹⁸⁹ Al mismo tiempo el párroco afirmó que San Juan de Tulpay, donde él pasaba mucho tiempo, era un pueblo y no una chacra como decían los indios¹⁹⁰ y que inclusive, como ampliaremos más adelante, él había contratado a otro cura para que sea su asistente y atienda a los pueblos de la doctrina a los que él no podía llegar.

En este punto, Esquivel comenzó a reforzar, de manera sistemática, ante las autoridades eclesiásticas, la idea, de que su “celo religioso” era el causante de las acusaciones en su contra:

... no quieren yr a oyrla [la misa] como algunos [indios] lo hazen y por que los obliga y apremia a ello an movido este pleito... (causa de capítulos...1678 fols.38 r-v, mi subrayado).

Los capítulos desde el tercero al octavo, que estaban asociados con la explotación económica, son refutados o justificados por el doctrinero, casi en su totalidad, haciendo uso de la llamada “costumbre inmemorial”. Esta consistía en justificar y aprobar determinadas prácticas ilegales (cobros por los servicios eclesiásticos, trabajos no pagados, etc.) basándose en el razonamiento de que los indios siempre daban dádivas y pagos a sus curas, no por obligación sino por una costumbre practicada en el pueblo desde hace mucho tiempo de manera “voluntaria”, que en la mayoría de casos nunca lo era muy a pesar de que todos estos servicios eclesiásticos estaban normados por la Iglesia.

En cuanto a que azotaba a los indios, el doctrinero también lo admitió pero señaló que lo hacía porque estos no querían aprender acerca del evangelio.¹⁹¹

De esta forma, la confesión había culminado, quedando claro que la estrategia del doctrinero Esquivel consistió en apelar a su celo y estricta disciplina religiosa asociada con el “respeto” a las “costumbres inmemoriales” del pueblo, que obviamente, lo beneficiaban económicamente y le daban un amplio marco de acción en el cual se trasgredían abiertamente las leyes coloniales.

¹⁸⁹ Como dato adicional, en el juicio por “idolatrías” de 1677, en el que Esquivel fue el juez de “idolatrías”, se mencionó que el cura realizó varios sermones y en ninguno se señala que haya necesitado un intérprete, aunque era común, también, que las misas sean dadas en latín o castellano sin que ningún indio pueda comprender una palabra de lo que se estaba diciendo.

¹⁹⁰ Causa de capítulos... 1678 fols. 37v-38r.

¹⁹¹ Causa de capítulos... 1678 fols. 45r-v.

En los siguientes folios el licenciado don Alonso Hurtado de Mendoza, protector general de los naturales, es notificado y el 18 de marzo procedió a dar sus descargos a favor de los indios.

2.3.5.- Respuesta del protector de los naturales

El abogado de los indios capitulantes, Alonso Hurtado de Mendoza, procedió a refutar los descargos del doctrinero Juan de Esquivel y Águila. Sin embargo, centró su argumentación, de un folio, solo en refutar la llamada “costumbre inmemorial” señalando, solamente, que es nociva para los indios¹⁹² sin ahondar más en el tema.

Al final, Alonso Hurtado de Mendoza solicitó que se condene al doctrinero Esquivel, “conforme a derecho canonigo y real” y que también devuelva a los indios “lo que les llebo injustamente por razon de ofrendas, camachicos, bautismos y entierros,” aparte de saldar sus deudas con “los mitayos e yndios que ocupo en ylar y en otros ministerios de su serbicio”.¹⁹³

Siguiendo con el proceso, el 12 de abril las autoridades eclesiásticas, exigieron que vuelvan a declarar ambas partes (doctrinero e indios) teniendo 20 días para presentar testigos y así dictar sentencia.¹⁹⁴

2.3.6.- Segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila

El 21 de abril de 1679 el protector y el procurador general de los naturales, don Alonso Hurtado de Mendoza y Joseph Mexía de Estela, junto al doctrinero de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, son notificados de que deberían presentar nuevamente, por orden de las autoridades eclesiásticas, sus acusaciones y defensas.

En esta parte del proceso, se perfeccionó la estrategia de defensa del doctrinero y el 22 de abril, al día siguiente de la notificación, realizó su segunda defensa frente a las acusaciones de Alonso Hurtado de Mendoza, protector de los naturales. Lo hizo nuevamente solo sin la ayuda de un abogado y en presencia del notario Thomas de Paredes. En esta oportunidad su estrategia giró en torno a cuatro argumentos fundamentales:

1.- Los capítulos son parte de una venganza de los indios, del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, a raíz del juicio de “idolatrías” de 1677, en el que el doctrinero Esquivel fue el juez,¹⁹⁵

¹⁹² Causa de capítulos... 1678 f. 48r.

¹⁹³ Causa de capítulos... 1678 f. 48r.

¹⁹⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 48v.

2.- Las ofrendas y dinero que recibió el doctrinero por parte del pueblo lo hizo siguiendo una antigua costumbre, de la que también se beneficiaron los anteriores curas doctrineros sin que por ello se les haga juicio,

3.- El doctrinero aceptó haber azotado a algunas autoridades del pueblo, pero lo hizo por su "celo religioso" e imponer autoridad y

4.- Finalmente el doctrinero puso mucho énfasis en la identidad de los testigos y en sus procedencias, señalando que algunos testigos no habían sido del todo veraces en sus identificaciones o estaban muy relacionados con los acusados de “idolatrías” en el juicio de 1677.

El primer punto, que será analizado más adelante, fue la piedra angular de su defensa y el preámbulo perfecto para responder las acusaciones en su contra, teniendo siempre, como telón de fondo, el tema de la venganza de los indios por el juicio de “idolatrías” que él dirigió. Es decir, él concluía que: la causa de capítulos fue producto de su celo religioso y específicamente, una represalia, por el juicio de “idolatrías” que tuvo lugar en el mismo pueblo de Santiago de Maray en 1677, donde se destruyó, entre muchas otras deidades, un ídolo llamado *Carhuallacolca*. Esta clara asociación, entre ambos expedientes judiciales (“idolatrías”– capítulos), nos revelan las pugnas, los recursos legales y las lógicas de enfrentamiento entre dos facciones dentro de este pueblo colonial.

Por ejemplo, en el caso de su desconocimiento del quechua (primer capítulo), Esquivel se jactaba de “aver descubierto tanta ydolatria con sus ydolos y mochaderos como estaba oculto y solapada solo mediante la predicación sin valerme de otro medio alguno como consta de las declaraciones que hicieron los que resultaron culpados en dichos autos de idolatría” (causa de capítulos... 1678 f. 50 v, mi subrayado). Además agrega, que se tituló de buen “lenguaraz” (persona que domina el quechua) en la época del arzobispo don Pedro de Villagómez y que aprobó más de 12 exámenes, siendo examinado “en 30 oposiciones que tengo hechas a diferentes curatos” (causa de capítulos... 1678 f. 50 v).

En el caso del segundo capítulo (que vivía en la “chacra” de Tulpay cuando debía de hacerlo en San Juan de Mayobamba), el doctrinero dijo lo mismo que en su primera declaración, en torno a que Tulpay era un pueblo y no una “chacra” como decían los indios. Sin embargo, esta vez, señaló que el pueblo de Tulpay tenía 28 años

¹⁹⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 50r.

de antigüedad y que fue creado con permiso del señor provisor don Martin de Velasco y Molina y a pedido de los “principales” de dicho pueblo y del cura de la doctrina, de ese entonces, doctor Pedro Ruiz Garfias. Incluso Esquivel adjuntó la documentación probatoria.¹⁹⁶

Con este respaldo, le fue más fácil enfrentar las demás acusaciones que estuvieron asociadas con exacciones económicas (del tercer al octavo capítulo). En estos casos, al igual que en su primera declaración, recurrió a justificar, de manera más detallada, “las ofrendas” y “dádivas” amparándose, nuevamente, en la llamada “costumbre inmemorial”.¹⁹⁷

Terminados sus descargos, la última parte de su defensa la dedicó a minar la credibilidad de los testigos de la parte acusatoria. El doctrinero señaló que las acusaciones en su contra son totalmente falsas puesto que sus acusadores presentaron serios antecedentes que invalidarían sus declaraciones, como provenir de los pueblos donde se “descubrió la idolatría”, lo cual reveló un ánimo de venganza. Tal es el caso del indio Antonio Criollo¹⁹⁸ cuyo caso ampliaré más adelante:

...y es sierto que los dichos Yndios de cualquiera manera son falssos como todos los demas que justifican por ser de los pueblos de Maray y Puñún donde se descubrieron los ydolos y de donde se prendieron algunos yndios e yndias y assi declaran o bengatibos o temerossos de la prosecución en la aberiguasion de sus ydolatrias... (causa de capítulos... 1678 f.56r, mi subrayado).

Por otro lado, sobre el testigo Francisco Gonzalo, Esquivel señaló que estaba “duplicado en la ynformacion sumaria que contra mi dieron”.¹⁹⁹ Además agregó que “es testigo supuesto” porque falleció en el pueblo de Santiago de Maray hace dos años (causa de capítulos... f. 56r). Esta situación llevó al doctrinero a incidir nuevamente en su estrategia defensiva principal:

...se infiere...de la duplicación de dicho Francisco Gonzalo la falsedad de los capitulantes y mala voluntad con que proceden por averles descubierto sus ydolatrias... (causa de capítulos... 1678 f.56r).

¹⁹⁶ Causa de capítulos...1678 f. 59r.

¹⁹⁷ Ver Cap. 2.3.4. Pág. 102.

¹⁹⁸ Ver notas: 134,155, 161,169 y 337.

¹⁹⁹ Efectivamente en la presentación de los testigos de la parte acusatoria, el nombre de Francisco Gonzalo apareció dos veces. Ver nota 177. Pág. 99.

En cuanto a los demás testigos, dijo:

...Y los otros testigos que se nombran don Pablo Chamín, don Agustín Guamanchagua [Capcha], Martín Gonzales, son indios que no conosco por estos nombres y siendo de esta doctrina es cierto ser falsos, pues si fuera verdad lo que testifican no necesitaban de mudarse los nombres... (causa de capítulos... 1678 f.56r, mi subrayado).

Además agregó, que fueron testigos pagados para acusarlo, siendo “costumbre en los yndios el valerse de testigos de otros pueblos y doctrinas a quienes mangan a mui poca costa y precio vil y reducen a que declaren según los instruyen” (causa de capítulos... f.56r).

Un punto muy importante, que posteriormente analizaré con mayor detalle, es que el testigo de los indios capitulantes, Agustín Guaman Capcha²⁰⁰ figuraba como cacique principal y gobernador de San Agustín de Puñún pero, cuando el doctrinero presentó a sus testigos, como veremos más adelante, también registró al cacique de San Agustín de Puñún, pero no era el mencionado indio, sino otro llamado Juan Baptista.²⁰¹

De igual forma, el párroco señaló que el testimonio de Andrés de Mendoza es falso porque estuvo “ausente de la doctrina” de Santiago de Maray por “serca de tres años” (causa de capítulos... f.56r). Por último, el doctrinero mencionó que el testimonio de Lorenzo Estrella²⁰² es inválido pues a este personaje, es a quien golpeó por:

... atrebido y desatento y así declara bengatibo y apasionado de que se infiere ser falsa la ynformacion sumaria que contra mi se dio... (causa de capítulos... 1678 f.55r).

2.3.7.-La contra respuesta de los indios.

Recién el 7 de junio de 1679, los indios a través del procurador general de los naturales,²⁰³ Joseph Mexía de Estela, respondieron a la segunda defensa de Juan de Esquivel y Águila.²⁰⁴

²⁰⁰ Ver Cap. 2.3.3 Pág. 99. Nota 178.

²⁰¹ Ver Cap. 2.3.8 Pág. 114. Nota 233.

²⁰² Como se recordará, en el noveno capítulo, los indios denunciaron que a Lorenzo Estrella, y a otros indios, el doctrinero les dio “...muchos puñetes en la cara” sacándoles “sangre de la nariz”. Ver Cap. 2.3.2. Pág. 98.

²⁰³ La función de este personaje era la de representar a los indios como un abogado.

²⁰⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 72r.

Sabiendo que la estrategia de defensa del párroco se centró en la utilización del juicio de “idolatrías” como detonante de la acusación por capítulos, Mexía de Estela tuvo que desmentir tal acusación, señalando que los naturales eran buenos cristianos:

... que todos los dichos mis partes proceden como catolicos observando los preceptos y seremonias de la iglesia sin mezclarse ni aun remotamente con ritos del gentilismo ni seremonias de idolatría... (causa de capítulos... 1678 f.72r, mi subrayado).

También señaló que los indios “son de buenas procedencias y de especial debocion a lo conzerniente a nuestra santa fe católica”.²⁰⁵ Con esta aclaración pasa a desvirtuar la defensa del doctrinero que sindicaba a los indios como “idólatras” (que adoraban a un ídolo nombrado *Caruayacolca o Carhuallacolca*):

...la adoracion que se afirma al idolo nombrado Carhuayacolca es fabrica que maliciosamente le antepuso para esepcionar estos capitulos respeto de estar amenazado de ellas el dicho cura y aver principado ya las quejas a sus desafueros y agravios que padecen los indios sus feligreses... (causa de capítulos... 1678 fols.72r-72v, mi subrayado).

Por otro lado, Mexía de Estela justificó el comportamiento violento de los indios, descrito por el cura, y añade que inclusive todos los indios de la doctrina actuaban de esa manera debido a “las bejaciones universales” o abusos que el doctrinero cometía con ellos.²⁰⁶ Esta aclaración no hizo más que confirmar que las relaciones entre el doctrinero y sus feligreses, en general, ya venían resquebrajándose desde tiempo atrás.

Después de este preámbulo el procurador de los naturales pasó a examinar los descargos realizados por el párroco. Como se recuerda, en su segunda declaración Esquivel presentó documentos probatorios que respaldaron su defensa.²⁰⁷ Mexía de Estela cuestionó dicha documentación, para reafirmarse en las acusaciones iniciales. Así en el primer capítulo, sobre el desconocimiento del quechua por parte del

²⁰⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 72r.

²⁰⁶ Causa de capítulos... 1678 f. 72v.

²⁰⁷ El cura Juan de Esquivel y Águila, señaló en este punto:

...que el titulo con que me ordeno el Ilustrísimo y Reberendisimo Señor Don Pedro de Villagómez de buena memoria fue el de lengua aviendome aprobado antes en ella en mas de 12 exámenes a que me expuse en la pretencion de curatos y después aca me an examinado de ella en 30 oposiciones que tengo hechas a diferentes curatos con credito y aprobación (causa de capítulos... 1678 f. 50r).

doctrinero, el procurador de los naturales, puso en tela de juicio el nivel académico de las “probanzas” o certificados, ya presentados por el doctrinero, las cuales daban cuenta de su amplio conocimiento del quechua:

...y en quanto a las respuestas que suelen dar a las preguntas que se hacen en la lengua ... se reduzen ha actos de contrición y otras cosas concernientes a este punto suelen los examinados ynstruirse y con estas prebenciones pasan los exámenes hallandose después en la enseñanza y confesiones de los yndios sin el conocimiento del idioma en perjuicio de sus conciencias y en daño de los miserables yndios...(causa de capítulos... 1678 fols. 72v-73r, mi subrayado).

El procurador, en su afán por desvirtuar la defensa de Esquivel, realizó una crítica directa al sistema de evaluación de los doctrineros, catalogándolo como deficiente y concluyendo que era “innegable la poca pericia y expedición que tiene en la lengua general.” Inclusive agrega que “las pocas vezes que ha yntentado... de suerte alguna se explica ni puede yndio ninguno percivir ni aprender cosa de las tocantes a nuestra fe” (causa de capítulos...1678 f. 72r.).

En la segunda acusación, el párroco, también presentó documentación que daba cuenta que el lugar donde vivía, San Juan de Tulpay, era un pueblo y no una chacra como decían los indios, quienes además querían que se traslade a la localidad de San Juan de Mayobamaba como lo hicieron los anteriores doctrineros. Para el procurador de los naturales, dichos documentos son verídicos, pero nunca se cumplió lo que estipulaban:

...sin embargo nunca efecto ni se formo pueblo en el tal paraje sino quedo como tierras de sembradura para que en ella sembrasen los yndios del pueblo de San Pedro de Tongos a quien pertenecen dichas tierras... (causa de capítulos...1678 fols. 72v-73r, mi subrayado).

Por lo tanto nada justificaba, para el procurador, que el “cura falte al pueblo de Mayobamba a donde han tenido todos su residencia por ser el mas idóneo para acudir a las necesidades que ocurren a los feligreses [de la doctrina de Santiago de Maray]”.²⁰⁸

En este punto, Mexía de Estela buscó mostrar al doctrinero como un personaje

²⁰⁸ Causa de capítulos...1678 fols. 72v-73r, mi subrayado.

movido por “sus propias conveniencias”, que abusaba de su poder, y que hacía trabajar a los indios de manera gratuita.²⁰⁹

La tercera acusación tiene que ver con los cobros por derechos de bautismo y entierros. En una primera y segunda confesión el cura apeló a la “costumbre inmemorial”, que eran “dadivas voluntarias” que se hacían, supuestamente, sin ninguna violencia. De esta forma, según el doctrinero, los pagos estaban perfectamente permitidos, agregándose, además, que solo se cobró a los indios forasteros²¹⁰ (causa de capítulos f. 52r). Sin embargo, el procurador de los naturales, señaló que el doctrinero hizo cobros a todos los indios por igual, no distinguiendo su origen y que no eran “ofrendas voluntarias” sino “pensiones que tiene establecidas a cuyo cumplimiento obliga con toda asperesa e indispensacion” (causa de capítulos fols. 73v-74r, mi subrayado).

En la cuarta acusación, el doctrinero negó categóricamente haber recibido dinero o alguna otra ofrenda como producto de la coerción, poniendo como justificación nuevamente a la “costumbre inmemorial”. Sin embargo, Mexía de Estela, señaló que dicha aseveración es falsa y que más bien las “ofrendas” dadas al cura no son voluntarias, “pues en ningun tiempo se ha acostumbrado semejantes cargas ... sino despues que dicho don Juan de Esquivel entro a este beneficio” (causa de capítulos... 1678 fols. 73v-74r, mi subrayado). El procurador además agregó que todas las ofrendas deben “ser siempre voluntarias y en ningún tiempo... ser violentas”, en clara alusión a la forma en que el doctrinero obtenía las supuestas “dadivas”.²¹¹

La quinta acusación, referente a cobros indebidos (los llamados “camachicos”) que el párroco solicitaba, fue desvirtuada por el doctrinero bajo el argumento de que había llegado a un acuerdo con los indios y que siempre actuaba sin ninguna violencia.²¹² Para el procurador de los naturales, el doctrinero volvió a mentir, pues “dicho cura sin distinción de tiempo ni de pueblos ha comprimido siempre con la aspereza que acostumbra a que le entreguen los camachicos que se le refieren en dicho

²⁰⁹ Causa de capítulos fols... 1678 fols. 72v-73r, mi subrayado.

²¹⁰ Los indios forasteros eran aquellos que estaban desarraigados de sus respectivos ayllus y por tanto no tenían derecho a la tierra y eran utilizados como mano de obra.

²¹¹ Causa de capítulos... 1678 f. 74r.

²¹² Ver causa de capítulos... 1678 f. 53r. En aquella oportunidad mencionó que él le pagaba a los indios setenta pesos para que le trajeran alimentos. Esta cantidad, según la confesión del cura, eran diez pesos más de lo que daba el anterior cura. Además, según el acuerdo al que había llegado con los indios, éstos solo debían de dar la mitad de los alimentos que antes daban a su antecesor. Además el párroco también señaló que la paga debía ser “[después] de que se acabase la mita de cada pueblo según los días que le cabía de mita y en esta conformidad corrimos tiempo de quatro meses...” (causa de capítulos... 1678 f. 40v).

capítulo”.²¹³ El protector de los naturales, también mencionó que los indios han obtenido “diversas provisiones” para “atajar” o evitar los abusos del doctrinero, pero a pesar de ello, Esquivel “a echo persistir a los pueblos de todo su beneficio a que le entreguen dicho camachico y en orden a que no falte ni aun los mas minimo de lo que tienen establecido no escusa castigos y azotes”.²¹⁴ Estas “provisiones” que fueron señaladas por el protector de los naturales, eran una respuesta de los indios ante los abusos del párroco.

La misma situación se dio para la sexta acusación, donde el procurador señaló que el doctrinero “mobido del deseo que le asiste de acrecentar combeniencias a tenido continuamente ocupadas treinta yndias en ylar algodón”.²¹⁵ Sin embargo, no mencionó nada de la acusación relativa a los abusos sexuales cometidos por el párroco.²¹⁶

En el séptimo capítulo, Esquivel manifestó que es “presiso dar a entender que el derecho de cobrar dichas primicias es asegurado con las provisiones despachadas por vuestra merced y el señor doctor don Joseph Davila confirmatoria del auto de visita proveído por el visitador don Joseph Fernández de Córdova a petición y favor del comun de los yndios de mi doctrina”.²¹⁷

Es precisamente, este respaldo legal el que es analizado y cuestionado, por la defensa, ya que la mencionada “provision”, que el doctrinero anexó en su declaración, no había tomado en cuenta la realidad y necesidades por la que atravesaban los indios, aprovechándose Esquivel, de su respaldo legal, para abusar económicamente de sus feligreses. De igual manera en la octava acusación, el procurador solo se limitó a negar los descargos de Esquivel.²¹⁸

La última acusación es refutada sosteniendo que es totalmente falso que los castigos sean “por faltar a la doctrina christiana o no saberla”.²¹⁹ Mexía de Estela, pasó a describir a los curas como personajes que “bengan sus pasiones con los miserables indios”, lo cual es posible, debido su “ygnorancia o corta ynteligencia”.²²⁰

²¹³ Causa de capítulos... 1678 fols. 74v-75r.

²¹⁴ Causa de capítulos... 1678 fols. 74v-75r.

²¹⁵ Causa de capítulos... 1678 fols. 74v- 75r.

²¹⁶ Causa de capítulos... 1678 fols. 74v- 75r.

²¹⁷ Causa de capítulos... 1678 f. 54v. Este episodio ocurrió en 1675 y fueron los indios de los pueblos de Puñún y Canin (pertenecientes a la doctrina de Santiago de Maray) quienes se negaron a pagar las primicias al doctrinero. Sin embargo, el párroco logró que las autoridades eclesiásticas le den la razón y siga cobrando las contribuciones. Ver Cap. 2.1.1. Pág. 69.

²¹⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 75 r.

²¹⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 76r.

²²⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 76r.

Finalmente, el procurador agregó nuevas acusaciones que no presentó en su primera declaración sosteniendo que el cura le vendió, hace tres años, a un mestizo llamado Phelipe Estela “unas almoadas ... ribeteadas con puntas de Flandes” que era utilizado los viernes santo para colocar una estatua del “cuerpo de nuestro señor Jesucristo en el pueblo de Santiago de Maray”.²²¹ También agregó que el doctrinero permitió que el mismo mestizo se lleve “una sobrecama de seda con que se tapaba el santo cuerpo de nuestro señor” lo que causó un gran escándalo entre los indios al “ver ha dicho Phelipe Estela dormir en dichas almohadas usando de ellas en cosas no onestas ni decentes a vista de los indios a quienes causa expecial conturbacion ver la yndezencia con que se tratan las almohadas que ellos beneraban por reliquia”.²²²

Esta acusación, donde el cura es mostrado como un tipo inescrupuloso que es capaz de vender los bienes de la iglesia, intenta ampliar el daño de las conductas de Esquivel, incluyendo un perjuicio contra la misma iglesia católica, por lo que agrega que el doctrinero “deve mas de setecientos pesos de que nace el estar las capillas y Yglesias sin el culto y venerazion necesaria por no tener vienes”.²²³

Terminados los descargos de la defensa, podemos concluir que esta se limitó a reiterar sus acusaciones, basándose en una crítica directa a los documentos presentados y ampliando los perjuicios del cura a los bienes y fondos de la iglesia católica. Por otro lado la mención a “provisiones” sacadas por los indios de la doctrina de Santiago de Maray para dejar de proporcionarle productos al párroco, demuestran que el doctrinero estaba cometiendo evidentes excesos que los indios ya no estaban tolerando. En este sentido, el juicio por “idolatrías” de 1677 (posterior a las provisiones sacadas por los indios), fue la respuesta del párroco a la negativa de sus feligreses indígenas a seguir dándole productos.

Al final, el procurador de los naturales solicitó que se recuse al juez del juicio, el licenciado Joseph de Larrazabal.²²⁴ No se mencionó por qué se quiere recusar a Larrazabal, solo se señaló “que esta recusacion no es de malicia”.²²⁵

Dos días después, el 9 de junio de 1679, el párroco Juan de Esquivel y Águila, señaló que habían pasado “sinquenta días”, desde que se inició el juicio, y que los indios

²²¹ Causa de capítulos... 1678 f. 76r.

²²² Causa de capítulos... 1678 fols. 76 r-v.

²²³ Causa de capítulos... 1678 fols. 76 r-v.

²²⁴ El mencionado Joseph de Larrazabal, era cura de la doctrina de San Pedro de Paccho y para esta ocasión fue nombrado juez de la causa de capítulos, el 20 de noviembre de 1678, es decir era el encargado de recibir los testimonios de los testigos de ambas partes.

²²⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 76r.

buscaban dilatar la causa de capítulos porque reconocían “la injusticia con que proceden en su delacion”.

En este punto el párroco agregó otro factor que estaría en su contra, y que demuestra cuán interconectados estaban los juicios por capítulos e “idolatrías” con la política interna de los pueblos y las ambiciones personales:

... y cautelosamente la parte contraria fomentada por el Bachiller Agustin de Oruña presvitero que sirve de inter del curato piden nuevo termino mas porque el dicho teniente gose del para su conbeniencias... (causa de capítulos...1678 f. 78r, mi subrayado).

El bachiller Agustín de Oruña, era el párroco que estaba suplantando a Esquivel en la doctrina de Santiago de Maray. Este personaje, según Esquivel, estuvo confabulado con los indios para evitar que regrese a la mencionada doctrina.

2.3.8.-Los testimonios finales.

Habían pasado exactamente tres meses desde que, el 12 de abril, las autoridades eclesiásticas dieron la orden para que los testigos de ambas partes presenten sus testimonios en un plazo de ochenta días. Sin embargo, hasta el 12 de julio no se tenía los testimonios de los indios capitulantes. En esa fecha, el procurador de los naturales, explicaba que los indios no presentaban sus testigos, porque han “tenido algunos embarazos y achaques”²²⁶ por lo que solicitó cuarenta días más para presentarlos, pedido que fue aceptado por las autoridades eclesiásticas.²²⁷

Sin embargo, para el 16 de septiembre de 1679, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila señalaba que ya se habían cumplido los cuarenta días de prórroga, por lo cual, se debería de realizar “la publicación de testigos”.²²⁸ Las autoridades aprueban el pedido y el 22 de septiembre de 1679 se les notificó la decisión al licenciado Alonso Hurtado de Mendoza, protector de los naturales y a Joseph Mexía de Estela procurador de los naturales.

Ya que no hubo respuesta por parte de los indios fueron acusados de “rebeldía” por el doctrinero Esquivel.

²²⁶ Causa de capítulos... 1678 f. 80r.

²²⁷ Causa de capítulos... 1678 fols. 80r-v.

²²⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 81r.

Por este motivo, el 26 de septiembre, el doctor Pedro de Villagómez ordenó que se publiquen las declaraciones de los testigos de ambas partes y, además, “mando que las probanzas [los testimonios]... se cosan y pongan en los autos y se les de traslado para que digan y aleguen lo que les convenga”.²²⁹ De esta forma se anexaron los testimonios a favor del doctrinero que fueron tomados a partir del 24 al 28 de mayo de 1679.²³⁰ En aquella oportunidad se presentaron 12 testigos, que fueron sometidos a un cuestionario de 40 preguntas. Los testimonios se tomaron en el pueblo de San Juan de Tulpay en presencia del juez comisario de esta causa, el bachiller don Joseph de Larrazabal, el notario Francisco de Aldave y de los intérpretes Bernardo Piedra Hita, español y Antonio Poma Livia, indio ladino en lengua española.²³¹ Además estaba presente el Bachiller Bartolomé de Uribe, en representación del cura Esquivel, quién le había entregado un poder para que presente a sus testigos, ya que él se encontraba imposibilitado por estar preso en Lima.²³² Las 40 preguntas del cuestionario, no eran más que la versión desagregada de las declaraciones del párroco.

Por otro lado, como ya es típico en esta documentación, “las preguntas estaban bien orientadas a inducir respuestas de tipo sí o no sobre cuestiones que son ya propuestas por la interrogación” (Arana 2010: 127).

De esta forma, los testigos del doctrinero fueron los siguientes:

1. Antonio de Roxas: indio natural del pueblo de San Juan de Tulpay de cincuenta años de edad. Necesitó intérprete(causa de capítulos...1678 fols.98r-101r).
2. Francisco Morales: indio natural del pueblo de San Juan de Tulpay. Necesitó intérprete (causa de capítulos...1678 fols. 101r – 103v).
3. Don Juan Crisóstomo Atahualpa: indio ladino en la lengua española (causa de capítulos...1678 fols.104 r – 106v).
4. Diego Figueredo: español, residente en esta “dicha provincia y doctrina” (causa de capítulos...1678 fols. 107r- 108v).
5. Antonio Poma Livia: natural de San Pedro de Tongos. Principal de dicho pueblo y ladino (causa de capítulos... 1678fols109r- 111v).
6. Cristóbal Guaina Poma: indio principal del pueblo de San Agustín de Puñún. Necesitó intérprete(causa de capítulos... 1678 fols.111v- 114v).

²²⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 82v.

²³⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 82v.

²³¹ Causa de capítulos... 1678 f. 92r.

²³² Causa de capítulos... 1678 fols. 96 r-v.

7. Francisco Sánchez de Espinoza: español de 38 años. Residente “en esta dicha doctrina” (causa de capítulos... 1678 fols. 114v- 116v).
8. Phelipe Mexía[o Messía]de Estela: español, residente en esta provincia de Checras y doctrina de Santiago de Maray (causa de capítulos... 1678 fols. 116v- 120r).
9. Juan Baptista²³³: cacique del pueblo de San Agustín de Puñún. Necesitó intérprete (causa de capítulos... 1678 fols.120r- 123r).
10. Antonio Rupay Chagua: indio natural del pueblo de San Agustín de Puñún. Necesitó intérprete (causa de capítulos... 1678 fols.123r- 126v).
11. Pedro Yauri Quispe: pachacuraca y principal del pueblo de San Pedro de Tongos. Necesitó intérprete (causa de capítulos... 1678 fols.126v- 129v).
12. Francisco Julca: indio natural del pueblo de San Agustino de Canín. Necesitó intérprete (causa de capítulos... 1678 fols. 129v- 132v).

De un análisis preliminar, de los cargos que ocuparon los testigos, se destacaron nítidamente el cacique de San Agustín de Puñún Juan Baptista y Pedro Yauri Quispe pachacuraca del pueblo de Tongos, considerado uno de los tres pueblos más importantes y grandes de la doctrina de Santiago de Maray. Todos los testigos, como ya dije, no hicieron más que confirmar o repetir la versión del doctrinero en sus dos declaraciones anteriores (la del 15 de marzo y la del 21 de abril).²³⁴ Las cuarenta preguntas giraban en torno a seis puntos:

- 1.- La relación entre el juicio por “idolatrías” y el juicio por capítulos como verdadera causa de las acusaciones en contra del doctrinero (preguntas: 2, 3, 5, 10, 13, 35),
- 2.- La “moral y decencia” del párroco (preguntas: 7, 22, 40),
- 3.- Su desempeño profesional (preguntas: 6, 8, 9, 11, 38, 39),
- 4.- Abusos económicos (preguntas: 12, 14- 21, 23-29),
- 5.- Violencia en contra de las autoridades indígenas (preguntas: 30-32) e
- 6.- Identidad y antecedentes de los indios que acusaban al doctrinero (preguntas: 4, 33-37).

De este cuestionario, cobró especial fuerza las preguntas del punto 1, donde algunos de los testigos presenciaron episodios del juicio por “idolatrías” de 1677, como es el caso del español Phelipe Mexía [o Messía] de Estela y el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa.²³⁵

²³³ Ver Cap. 2.3.6. Pág. 106. Nota: 201.

²³⁴ Ver Cap. 2.3.4. (Pág. 101) y 2.3.6. (Pág. 103).

²³⁵ Ver Cap. 2.2.6. Pág. 85.

Asimismo, la sola formulación de la pregunta 2 revela y consolida la estrategia de defensa del párroco consistente en asociar este juicio con la investigación de “idolatrías” que él dirigió en 1677:

Y si sabe que los capítulos que han puesto al dicho cura y Licenciado don Juan de Esquivel y Águila han sido por hodio y mala voluntad que le tienen los dichos indios y los demas del pueblo de Puñún por aver descubierto un mochadero de un ydolo nombrado Carguayacolca [Carhuallacolca] que pertenece al dicho pueblo de donde son los ministros que asisten a esta ydolatria y que recelosos de las diligencias que abria de proseguir y en venganza de la que estaba hecha y principiada para desvanecerlas todas an introducido los dichos capítulos sin mas otro motivo ni causa... (causa de capítulos... 1678 fols. 83 r-v, mi subrayado).

Casi todos los testigos confirmaron que el doctrinero fue capitulado a raíz del descubrimiento del mencionado ídolo, a excepción del cacique de San Agustín de Puñún, Juan Baptista, el cual no se atrevió a establecer una relación con el juicio por capítulos, a pesar de que los indios capitularon al doctrinero después de que el cura pusiera en evidencia su “idolatría”:

A la segunda pregunta dixo este testigo que save que el dicho cura saco algunos mochaderos de un nombrado Carhuayacolca [Carhuallacolca] y de otras partes pertenecientes a los pueblos de Maray y Puñún y que comprendidos yndios de dichos pueblos y que inmediatamente bajaron a capitularle que aunque es verdad que se puede ynferir no save ni se atreve a afirmar que fuere por venganza (causa de capítulos...1678 f. 120v).

Casi de igual parecer fue el indio Antonio Rupay Chagua, natural de San Agustín de Puñún quien dijo:

... que save por averse hallado en la ocasión en el dicho su pueblo de Puñún que el dicho Licenciado Don Juan de Esquivel su cura siendo juez de la idolatría y mochaderos y del zerro de Carhuayacolca [Carhuallacolca] que pertenece al pueblo de Maray. Y que bien puede ser que sentidos de esta diligencia le capitulasen al dicho su cura pero que no lo save ni lo a oydo dezir mande que ynmediatamente le fueron a capitular y esto responde (causa de capítulos...1678 f. 123v).

Sin embargo, los 10 testigos restantes corroboran que había una relación entre la investigación por “idolatrías” de 1677 con la causa de capítulos de 1678. Por ejemplo el pachacuraca de San Pedro de Tongos afirmaba que:

... que save que el dicho cura saco muchos ydolos de las jurisdicciones de los pueblos de Puñún y Maray y que dichos yndios inmediatamente bajaron a capitularle de donde ynfieri el odio y mala voluntad que an cobrado a su cura por el descubrimiento de dicha ydolatria y que en lo demas se remite a los autos (causa de capítulos...1678 f. 127r).

De igual manera el español Phelipe Mexía [o Messía], que fue testigo presencial de los hechos de 1677, explica con más detalle lo sucedido:

... que save por averlo visto que el dicho cura descubrio un ydolo o mochadero de los yndios de Puñún y Maray en un zerro que llaman Caruayacolca [Carhuallacolca] con otros muchos en diversos parajes pertenecientes a dichos pueblos... y que después aca se save por cosa cierta que los yndios an buuelto a reincidir con mas fuerza en sus abusos por aver quedado ympunitos pues los que se remitieron a Lima bolvieron con mas fuerza a persuadir a los demas a que lo que avian hecho y acostumbrado desde el tiempo de la gentilidad era licito y santo supuesto que por ello no les avia pasado perjuicio alguno ante si a reprendido a su cura en la crueldad que con ellos avia usado sacandolos de sus casas y tierras y que asi mismo se ynfieri el poder de sus Dioses pues tienen abatido a dicho cura por averles destuido a dichos dioses. Y que asi mismo dizen públicamente que combiene apretar todo lo posible para que dicho cura no buelva a su doctrina y que si acaso bolviere sea tan abatido y temeroso y que los deje vivir en su ley y que se escoja que de quitarle e ymbiarle sucesor venga escarmentado en caveza agena sin que se les estorve usar de sus sacrificios (causa de capítulos...1678 f. 117r-v).

Con todos estos testimonios, se apuntalaba un punto importante de la defensa del doctrinero, que consistió en demostrar que el juicio por “idolatrías” era el origen del juicio por capítulos.

Por otro lado, la quinta pregunta indagaba si el párroco estaba “apto en la lengua general de los indios del inga” y si gracias a su “predicación en la lengua general se descubrió la idolatría”.²³⁶ La interrogante buscó desmentir la acusación, de que el doctrinero desconocía el quechua y a la vez establecer una asociación clara entre esta capacidad y un episodio específico que tuvo lugar en el juicio por “idolatrías”, donde el

²³⁶ Causa de capítulos... 1678 f. 83r.

párroco después de descubrir ciertos ídolos llevó a los indios a un “mochadero” y ahí les predicó en su lengua, obteniendo muchos arrepentimientos.²³⁷

En este punto, todos los testigos manifestaron que el párroco predicaba en quechua y por ende confirmaron que tal episodio ocurrió. Por ejemplo, el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa dijo que Juan de Esquivel y Águila es:

... lenguaraz en la general del ynga en tanta manera que muchas vezes este testigo le oyo predicar en ella...y que les decía a los yndios con tanta gracia y sentido que ellos mismos a gritos confesaban sus pecados de la ydolatria... (causa de capítulos...1678 f. 104v).

De igual forma, el español Diego de Figueredo señaló que es “publico y notorio que mediante su predicación se descubrió la ydolatria que estava oculta confesado los yndios e yndias sus delitos a gritos”.²³⁸

Pero quien narró, con mayor detalle, el episodio señalado en la pregunta, fue el indio Antonio Poma Livia quien contó que el doctrinero:

... teniendo noticia de algunos mochaderos hizo una prosesion en que saco un santo chrucifijo muy devoto en el pueblo de Maray y al fin de el se puso a predicar en la lengua general persuadiendo fervorosamente a la firmeza de nuestra santa fee católica y detestando todo abuso de Ydolatria moviendo a contrición y lagrimas a todo el pueblo mediante la qual diligencia confesaron su delito muchos rreos... (causa de capítulos... 1678 fols. 109r-v).

De igual modo, el cacique de San Agustín de Puñún, Juan Baptista, narraba la misma historia que Antonio Poma, añadiendo, al igual que los demás, que el doctrinero era “buen lenguaraz”.²³⁹ Por su parte el pachacuraca de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe Pacha aseguró haber “oydo predicar a su cura en la lengua general del Ynga” pero que no sabía nada más.²⁴⁰

Todos los testigos, también corroboraron en la pregunta tres, que el párroco Esquivel, a diferencia de sus antecesores, vivía en el pueblo de San Juan de Tulpay, lo que facilitó, según los testimonios, el adoctrinamiento de los indios de Santiago de

²³⁷ El mochadero al que se hace referencia es: Llaullacayan en donde existieron muchas guancas a las que se le daba adoración. Ver Cap. 2.2.3. Pág. 77.

²³⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 107r.

²³⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 120v.

²⁴⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 127r.

Maray y de Puñún. Esta situación no se daba antes, prueba de ello es que en estos pueblos, los indios habían:

...persistido en sus ydolatrias por venir los dichos curas antecesores muy pocas veces entre año a estos dichos pueblos... (causa de capítulos... 1678 fols. 85r-v).

En la séptima pregunta, perteneciente al punto 2, sobre la “moral y la decencia”, se indagó si el doctrinero se ha “involucrado” con “mujeres casadas o solteras”.²⁴¹

Absolutamente todos los testigos dan cuenta de un comportamiento, aparentemente, honorable. Por ejemplo, Antonio Roxas lo calificó como: “exemplarísimo”,²⁴² Francisco Morales lo describió como alguien que vivía “casto y honestamente”,²⁴³ mientras que el pachacuraca, Pedro Yauri Quispe Pacha, fue más allá y señaló que esta acusación es por “la malicia y odio” que le tienen los indios.²⁴⁴ Para finalizar este punto, la pregunta 40 volvió a indagar si el doctrinero “a vivido dando buen ejemplo sin que en sus acciones se aya notado alguna queja escandalosa”.²⁴⁵ Al igual que en los casos anteriores los declarantes daban fe de la buena conducta del párroco.²⁴⁶

Las preguntas del punto tres estuvieron destinadas a disipar las dudas sobre la capacidad profesional del doctrinero concluyendo que “dicho cura a acudido con su obligación y a sido puntualísimo en la administración de los santos sacramentos y que jamás a tenido omisión en esta materia que se haya notado” (causa de capítulos...1678 f. 129r).²⁴⁷

En cuanto a los cuestionamientos sobre los abusos económicos del doctrinero (punto cuatro), los testigos confirmaron el principal argumento de defensa del párroco, que era apelar a la “costumbre inmemorial” (dádivas “voluntarias”) como la explicación de los diversos beneficios que recibió (construcción de casas, dinero y diversos “camachicos”). Por ejemplo, el pachacuraca de San Pedro de Tongos, declaró que el

²⁴¹ Causa de capítulos... 1678 f. 84v.

²⁴² Causa de capítulos... 1678 f. 98v.

²⁴³ Causa de capítulos... 1678 f. 101v.

²⁴⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 127r.

²⁴⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 91v.

²⁴⁶ Por ejemplo, el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa señaló que el doctrinero “a vivido siempre exemplarmente sin que se aya notado en sus acciones alguna cosa que sea escandalosa o menos desente.” (causa de capítulos...1678 f. 106v). De igual parecer era el pachacuraca, Pedro Yauri Quispe Pacha, quien dijo que “dicho curaa bivido dando siempre buen exemplo sin que en sus acciones se aya notado cosa alguna que no sea muy conforme a su estado ni cosa que sea menos atenta ni escandalosa” (causa de capítulos... 1678 f. 129v).

²⁴⁷ Declaración del pachacuraca Pedro Yauri Quispe Pacha.

párroco solo le dio "comida y bebida" a unos indios por la construcción de "dos aposentos" ya que esa era la costumbre.²⁴⁸ Por otro lado, el testigo Antonio de Roxas, señaló que el doctrinero no "a pedido ofrendas violentas ni a yntroducto ningunos abusos" como si ha ocurrido con los anteriores doctrineros "los quales jamas fueron capitulados por cosa alguna de estas",²⁴⁹ mientras que el indio ladino, Juan Crisóstomo Atahualpa, atestiguaba que "en quanto a la ofrenda no les a apremiado [a los indios]ni en los baptimos sino que rezivia lo que le davan voluntariamente".²⁵⁰ De igual forma, en cuanto a las "mitas" que recibía el doctrinero, Antonio de Roxas, señaló que estas se daban de manera "libre y que todos binieron en ella sin apremio alguno dandole algo menos que sus antecesores".²⁵¹ De igual manera, en las preguntas concernientes, al punto cinco, sobre la violencia del doctrinero contra los alcaldes e indios (preguntas 30-32), la mayoría de los testigos manifestó no saber nada. Sin embargo, algunos testigos como Antonio Roxas, manifestaron que el doctrinero efectivamente azotó a los "alcaldes y mandones" pero fue por "aver faltado a la obligación que tienen de juntar y recojer la gente a la doctrina y misa en los dias de fiesta".²⁵² Finalmente en el punto seis (preguntas 4, 33, 34, 35, 36, 37) referentes a la identidad y los antecedentes de los acusadores de Esquivel, la mayoría de los declarantes confirmaron, en sus testimonios, la versión del doctrinero señalando que algunos de sus acusadores están descalificados.

Por ejemplo, el testigo Francisco Morales manifestó que Juan Alonso, uno de los indios capitulantes, no vivía en la doctrina de Santiago de Maray "mas de dos años...por irse con una india soltera".²⁵³ De igual manera, sobre el indio capitulante Francisco Gonzalo, el pachacuraca Pedro Yauri Quispe Pacha manifestó que este se había muerto hace dos años.²⁵⁴ Asimismo el mismo pachacura, confirmó que Antonio Criollo²⁵⁵ era hijo de uno de los implicados en la investigación por "idolatrías".

En tanto el indio capitulante Andrés Mendoza, según el cacique Juan Baptista, no vivía en la doctrina desde hace tres años.²⁵⁶ En estas preguntas, también se señaló hasta donde pueden llegar los indios cuando se les permite "faltas de respeto". Por ejemplo, uno de los testigos mencionó como los indios "de Canín levantaron en una

²⁴⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 127.

²⁴⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 99r.

²⁵⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 105r.

²⁵¹ Causa de capítulos... 1678 f. 99v.

²⁵² Causa de capítulos... 1678 fols. 100r-v.

²⁵³ Causa de capítulos... 1678 f. 101 v.

²⁵⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 132r.

²⁵⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 129 r. Sobre este punto ampliaremos más adelante. Ver Cap. 3.4. Pág. 165.

²⁵⁶ Causa de capítulos... 1678 f. 122v.

ocasión piedras para apedrear a un sacerdote que fue ayudante de dicho cura” Juan de Esquivel y Águila.²⁵⁷ Con esto el doctrinero estaba afianzando la idea de que existía hacia él mala voluntad y violencia pero también se confirmaba su mala relación con la comunidad producto de sus abusos. En suma, los testimonios presentados, como es lógico, reforzaron la versión del párroco pero son valiosos en la medida que nos muestran, en toda su magnitud, la estrategia de defensa y la versión de una de las partes en conflicto.

Siguiendo con el mandato del arzobispo (de anexar toda la documentación que contiene las versiones de los testigos de ambas partes), fechado el 26 de septiembre, solo se logró recopilar las declaraciones de los testigos del doctrinero Esquivel, ya que los testigos que respaldaban la versión de los indios denunciante, no se presentaron.²⁵⁸ Para el 12 de octubre de 1679, el licenciado Luis de Landeras y Godoy manifestó que hasta en dos oportunidades les solicitó a los indios capitulantes que deberían de:

... presentar ante su magestad los testigos que se an de retificar y los demas que quisieren presentar para la prueba de los capítulos que tienen puesto al dicho su cura y sin embargo no an presentado ninguno asta el dia de hoy... (causa de capítulos... 1678 f. 148r, mi subrayado).

Esta situación significó prácticamente la invalidación, al menos legal, de las denuncias en contra del doctrinero, debido a la inacción de la parte acusadora.

2.3.9.-La sentencia

Ya vencidos todos los plazos, y no teniendo versión alguna que corrobore lo dicho por los indios capitulantes, el 20 de octubre el doctrinero Juan de Esquivel y Águila solicitó se dé por concluida la causa y tres días después acusó a los indios de rebeldía, por no presentar a sus testigos.²⁵⁹ Finalmente, el 30 de octubre, se dio por concluido el juicio y el 20 de noviembre de 1679, el doctor, Pedro de Villagómez, antes de dictar sentencia señaló que:

...hallamos atento a los autos y meritos de la causa que los dichos yndios capitulantes no provaron su accion y querella como predicarlos convino declaramos por no provada

²⁵⁷ Causa de capítulos... 1678 fols. 90 r-v.

²⁵⁸ Causa de capítulos... 1678 fols. 140v-147v.

²⁵⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 150 r.

y que el dicho licenciado don Juan de Esquivel provo sus expresiones y defensas damosle por bien probadas... (causa de capítulos... 1678 fols. 151r-v, mi subrayado).

Se mencionó que por falta de pruebas, por parte de los indios, sus acusaciones no resultaron creíbles.

Por lo tanto, el doctrinero Juan de Esquivel y Águila terminó siendo absuelto de las nueve acusaciones, señalándose en cada una de ellas lo siguiente:

Le absolvemos y damos por libre.²⁶⁰

Además se condenó a los indios capitulantes: don Antonio Condor Yauri, Antonio Poma, Tomas de Avendaño, don Francisco Antonio, Antonio Criollo, don Fernando Poma, don Juan Martin, Pedro Crisostomo y Juan Alonso a:

...200 azotes y 4 años de galeras que sirvan en el puerto del Callao a su magestad por la calumnia evidente y calificada que resulta de la causa sobre la qual los reacusó el dicho licenciado don Juan de Esquivel... (causa de capítulos... 1678 fols. 152r-153r).

El 27 de noviembre de 1679 se le notificó la sentencia al párroco Juan de Esquivel y Águila, el 29 de noviembre, al protector general de los naturales, licenciado don Alonso Hurtado de Mendoza y el 1 de diciembre a Joseph Mexía de Estela, procurador de los naturales.²⁶¹

El 6 de diciembre de 1679, el procurador de los naturales, solicitó una apelación a la sentencia.²⁶² Este pedido fue aceptado el 7 de enero de 1680 y se le dio un plazo de 30 días para que presente sus alegatos. Sin embargo, al igual que en las anteriores ocasiones, hasta el 1 de abril no se presentó ninguna documentación. Ante ello el doctrinero Juan de Esquivel y Águila pidió que se declarase desierta la apelación.²⁶³

El 9 de abril de 1680 el doctor don Pedro de Villagómez, declaró desierta la apelación y como “cosa juzgada la causa” poniendo fin a todo el proceso.

²⁶⁰ Causa de capítulos... 1678 fols. 151r-152r.

²⁶¹ Causa de capítulos... 1678 fols. 153r-154r.

²⁶² Causa de capítulos... 1678 f. 155r.

²⁶³ Causa de capítulos... 1678 fols. 157r-v.

2.3.10.- Conclusiones:

- Los indios, en el juicio por capítulos, demostraron una acción mucho más organizada y orgánica, lo cual se puede notar en la elaboración de las denuncias, que como veremos más adelante bien podrían constituirse en un patrón de comportamiento colonial por parte de los doctrineros.
- El doctrinero, al inicio, es puesto en apuros, ya que es separado de su doctrina temporalmente y las acusaciones de los indios son firmes desde todo punto de vista.
- Sin embargo, y a pesar de un prometedor comienzo para los indios, el párroco va puliendo su estrategia de defensa y a su vez nos va mostrando los dobles estándares que tenía la justicia colonial para con la conducta de sus funcionarios. Aquí es llamativo dar cuenta de aspectos como la "costumbre inmemorial" que a todas luces contravenía ciertos principios legales pero que, a la luz de la sentencia, era totalmente tolerada.
- Es importante destacar la relevancia que seguía teniendo una acusación de "idolatrías" como parte de un proceso legal, ya que, tal como veremos más adelante, fue el punto desequilibrante en la defensa del párroco ante los indígenas.
- Se ha podido corroborar, por confesión del propio doctrinero, que efectivamente había cobros indebidos y prácticas no permitidas por las leyes, bajo el manto de la "tradición". Esto es muy importante, porque se demuestra que la explotación económica y el abuso físico se habían normalizado en la sociedad colonial. En ese sentido la llamada "costumbre inmemorial" no sería más que la normalización y la institucionalización, a nivel local, de prácticas abusivas y expoliadores, bajo la anuencia de las autoridades coloniales. En suma la llamada "evangelización" no era más que la colonización del imaginario y las mentalidades de los colonizados ya sea por medio del terror psicológico (miedo al infierno y sus tormentos) o la sencilla y simple práctica del castigo físico. Bajo esta lógica, se facilitaba el camino para la extracción de "dádivas" o servicios que nunca se pagaban.
- En medio de esta asociación perversa de "evangelización" y lucro personal del doctrinero, las prácticas rituales andinas terminaron por demostrar su gran versatilidad, adaptación y funcionalidad en medio de un contexto social como el de la colonia. De

este modo, en medio de la incertidumbre y el abuso, los indios encontraron, en la práctica de sus rituales nativos, cierto grado de certezas frente al mañana, a los problemas cotidianos o a la producción de sus recursos. Mientras el representante del dios cristiano velaba por su propio bienestar y enriquecimiento, el sistema de creencias andino seguía, con evidentes variaciones propias de la clandestinidad, garantizando un respaldo colectivo y orgánico. Para 1677 los ritos y dioses andinos no había desaparecido, solo había cambiado de estrategia para poder subsistir, lo cual no es más que el reflejo de la situación de la población nativa que tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones impuestas por los colonizadores.

- En medio de estas prácticas rituales, intereses y acusaciones, es importante siempre tener presente, que los indios, por más organizados que estuvieron, no tenían una agencia única, ya que, tal como revela la documentación, hubieron indígenas que declararon a favor del doctrinero. Esto demuestra la complejidad de las relaciones sociales coloniales y el peligro que representa un análisis maniqueo, que solo vea a la población nativa como "pobres víctimas" del colonialismo, sin ninguna estrategia de defensa, legal o clandestina.

- Existe la posibilidad de que el Bachiller Agustín de Oruña, reemplazo de Juan de Esquivel y Águila mientras este afrontaba el juicio en Lima, haya estado confabulado con los indios de la misma doctrina de Maray, para que Esquivel no regrese. Esto demostraría que detrás de un juicio por capítulos, no solo se encontraban contrapuestos los intereses del doctrinero y los indios, sino también de párrocos, como Oruña, que estaban a la expectativa de posicionarse en doctrinas como las de Santiago de Maray. Asimismo, si los indios consentían esta alianza, es porque también existió un cálculo o una negociación entre lo que el nuevo cura ofrecía a los indígenas, que muy probablemente estaba asociado con menores exacciones económicas o controles mucho más laxos, y lo que estos le podrían proporcionar al nuevo doctrinero, en lo referente a ganancias económicas. Sin embargo, el documento no da más luces sobre el particular.

- Si bien es cierto, la sentencia le fue favorable al doctrinero, es interesante notar que ante el pedido de apelación, por parte de los indios, las autoridades eclesiásticas no se negaron sino más bien les dieron un mes para que presenten sus testigos. Independientemente del motivo por el cual los indios no aprovecharon esta oportunidad,

lo cual analizaremos más adelante, cabe señalar que, muy probablemente, las autoridades eclesiásticas no estaban del todo convencidas de la versión del párroco.

- Si bien es cierto, se establece una conexión entre las "idolatrías" de 1677 y los capítulos de 1678, el doctrinero utilizó esta asociación solo en función de que ello le permitía proyectar la idea de una venganza indígena por el ataque a sus ídolos, es decir una relación causa-efecto partiendo de la premisa, siempre colonial, que las prácticas nativas estaban totalmente erradas y no gozaban ni de la más mínima racionalidad.

- En relación al punto anterior considero que, efectivamente, existió una evidente conexión de ambos procesos judiciales ("idolatrías" y capítulos), pero que se explica no por una simple y mecánica venganza sino que encierra, tal como lo he venido señalando, una serie de valores sociales, económicos e identitarios que estas prácticas rituales clandestinas representaban. Es decir, para los funcionarios españoles se trataba de un grupo de indios "idólatras" que defendían sus viejas creencias, cuando en realidad era una población nativa que intentaba tener las garantías, las certezas y la reproducción de su sistema socio- económico y cultural en medio de un contexto social de ocupación y expoliación de su mano de obra y sus recursos.

Capítulo 3

Análisis hermenéutico

En esta parte del trabajo realizaré un análisis de las acusaciones, empezando por el juicio de "idolatrías", buscando establecer la verosimilitud (que tanto se acercan a la verdad) de ambos procesos judiciales. De igual modo, en lo tocante a los capítulos, procederé a analizar las acusaciones contra el cura, tratando de establecer, y encontrar, su relación con la investigación por "idolatrías".

Para ello analizaré la información de ambos juicios de manera cruzada y como algo continuo y complementario. Esto implica un cambio en el tratamiento de las fuentes y su contenido, basado tanto en la compulsa y el cruce de informaciones, como en el análisis de las particularidades culturales de los grupos sociales implicados, a fin de evitar conclusiones apresuradas que ignoren la lógica y las "agendas" de los propios actores sociales o que, en el peor de los casos, se llegue a descartar la utilidad de los

testimonios plasmados en las fuentes coloniales. De igual manera, encontraré personajes, hechos o sucesos que conecten a ambos procesos judiciales, para finalmente entender la sentencia final del juicio por capítulos, donde el doctrinero fue absuelto.

3.1.- La verosimilitud de las “idolatrías”

Un punto clave en la demostración de que el juicio de capítulos de 1678 es una reacción, de los indios del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, al proceso de “idolatrías” de 1677, es la existencia de prácticas “idolátricas”, en dicho lugar, y que estas estaban profundamente relacionadas con la organización socioeconómica y cultural.

Para llegar a ese punto es necesario remarcar la enorme importancia que tenían para los pobladores de Santiago de Maray, en 1677, sus deidades locales, tanto en la reproducción social, cultural y económica de su pueblo. Este año (1677) es posterior al llamado “gran quiebre de las mentalidades andinas”²⁶⁴ ocurrido, supuestamente, en 1660 y que se caracterizó por la disminución de la “idolatría” en los pueblos andinos.

En apariencia, “la lucha contra los cultos autóctonos había sido eficaz y...éstos se hallaban en decadencia” (Gareis 2004: 269), con lo cual cualquier proceso o investigación de “idolatrías”, posterior a esa fecha, solo revelaría aspectos marginales e irrelevantes que nada tenían que ver con la vida social de un pueblo rural. Sin embargo, como ya señalamos, estudios posteriores demuestran que también hubo un cambio significativo en la mentalidad de los colonizadores²⁶⁵ y que más bien, los indígenas, para fechas posteriores a 1660, “ya tenían más experiencia con respecto a las visitas de idolatría y habían elaborado estrategias para ocultar sus creencias verdaderas”, adaptándose al contexto represivo colonial (269, 270). Es decir las campañas de extirpación de “idolatrías” no lograron destruir ni hacer desaparecer totalmente las religiones andinas, que demostraron su gran capacidad de adaptación (280). Así tenemos que en el juicio de 1677 el acusado Juan Gutiérrez, mencionó que la adoración al sol, al agua, a los mallquis y a las guancas correspondía tanto a un plano individual como colectivo, en busca de mejores cosechas o de fertilidad. Por lo tanto, estos eran rituales de conservación socioeconómica de determinados patrones organizativos, que tuvieron que adaptarse a los cambios históricos por los que pasaron las sociedades

²⁶⁴ Ver Kubler (1946).

²⁶⁵ Ver Cap. 1.3.5. Pág. 63.

andinas y que en algunos casos se practican hasta la actualidad,²⁶⁶ estando ampliamente documentada para el periodo colonial.²⁶⁷

Por ejemplo, durante el juicio de “idolatrías” de 1677, se mencionó que el doctrinero destruyó muchísimos mallquis, quemándolos y arrojando sus cenizas al río,²⁶⁸ al tiempo que detuvo a mucha gente. Esto fue corroborado por el indio ladino Juan Crisóstomo Atahualpa, quien mencionó que a raíz de “la aberiguacion que dicho cura hizo de la ydolatria descubrió muchos ydolos pertenecientes a los yndios de Maray y Puñún y que prendía mucha gente asi hombres como mujeres rreos culpados”.²⁶⁹

También señaló que, los indios “idólatras” detenidos, fueron enviados a Lima pero que “volvieron a sus pueblos [y] empesaron con más furia a reincidir en sus ydolatrias diciendo tenían salvo conducto del Señor Provisor para proseguir en su antigua costumbre”.²⁷⁰ Además, agregó que los indios consideraban que el párroco estaba “tan abatido y sin esperanzas de volver a su curato... por estar dichos ministros en la fuerza de sus sacrificios”.²⁷¹

Estos hechos no pasarían de ser simples anécdotas, propias de contextos coloniales, si no se tomara en cuenta, como ya señalé, el profundo valor socio-cultural que estas deidades encerraban. Al respecto Iris Gareis señala que:

...la destrucción de las representaciones de dioses y de las momias afectó sobremanera a las sociedades andinas... las campañas de extirpación de idolatrías, por consiguiente, no solo atentaron contra las religiones andinas sino también contra la identidad cultural de los pueblos afectados (Gareis 2004: 266).

²⁶⁶ Por ejemplo, en la comunidad de Andamarca, se sigue celebrando la fiesta del agua, y Juan Ossio, en su artículo: *La imagen de unidad social en las fiestas andinas*, señala, que los ritos propiciatorios, como el del agua, son una especie de “ritos angulares” que por... condensar de manera explícita un conjunto de valores de la sociedad puede servir de vehículo o llave maestra para desentrañar los principios organizativos sobre los cuales se funda un grupo humano...” (Ossio 2002: 482). También se puede revisar la etnografía clásica de Billie Jean Isbell (2005): *Para defendernos*, que analizó tres rituales andinos, que se han conservado a través de los años: El yarqa aspiy (la limpia acequia), la fiesta de la cosecha y la herranza. Otros trabajos, al respecto, son los Izko (1986): *Comunidad andina: Persistencia y cambio*, Flores Ochoa, (2002): *Ceremonias religiosas: continuidad o cambio en el sur andino*, Nathan Watchel (2001): *El Regreso de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, Grebe Vicuña, M. (1996): *Patrones y continuidad en el mundo surandino: creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza*. Asimismo una interesante reflexión sobre cuán importante es el análisis etnográfico en la historia, la podemos encontrar en: Albo (2002): *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales*.

²⁶⁷ Ver Cap. 0.7.1. Págs. 21-29.

²⁶⁸ Ver Cap. 2.2.3. Pág.78.

²⁶⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 106r.

²⁷⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 106v.

²⁷¹ Causa de capítulos... 1678 f. 106v.

Bajo este esquema, si tomamos como ejemplo, la adoración a los mallquis (que en quechua significa: “la planta tierna para plantar”) o cuerpos momificados de los antepasados, en un pueblo rural como Santiago de Maray, estos tenían vinculación con aspectos identitarios que estaban asentados, no en abstracciones alejadas de su realidad, sino en aspectos totalmente tangibles e importantes, como la fertilidad de la tierra y de los animales domésticos, tan vitales en un medio agrícola colonial, ya que garantizaban la reproducción social y económica del pueblo (Gareis 2004: 275, 278). De igual manera Frank Salomon señala que el culto a los mallquis o ancestros, era fuente de fertilidad, siendo la base del mantenimiento y reproducción del sistema social (Salomon 1995: 7).

De esta forma, el “bienestar del grupo local estaba estrechamente vinculado a los mallqui, porque se creía que éstos, al sentirse desatendidos por sus descendientes, enviarían enfermedades y matarían todo el linaje” (Gareis 2004: 275, 276). Iris Gareis señala que, en Cajatambo, esta situación dio como resultado:

...una lucha tenaz entre los visitantes, que trataron de ubicar los *malqui* en los lugares de culto, y los habitantes de Cajatambo, quienes intentaban ocultarlos para impedir su aniquilamiento. Este duelo que se desplegó entre lugareños y extirpadores por los cuerpos momificados de los antepasados y que seguiría adelante por más que un siglo (Gareis 2004: 276).

Sin embargo, esta realidad, no era restrictiva a esa zona, ya que en Santiago de Maray también se dio esta lucha entre el doctrinero y los indios del pueblo. Por otro lado, las estrategias de resistencia que los pobladores de Maray usaron para evitar el aniquilamiento de sus deidades, no consistieron solo en idear formas creativas de ocultamiento y clandestinidad, sino que utilizaron el mismo aparato legal colonial para salvaguardar a sus dioses locales. Paradójicamente, los indios se valieron del mismo sistema, para mantener o defender aquellos aspectos socio-culturales que el colonialismo pretendía “extirpar”.

Bajo este esquema, la adoración a estas divinidades locales no eran meras prácticas rituales, caracterizadas por su particularidad sino que reforzaban la cohesión social y eran socialmente funcionales a la realidad colonial de ese entonces, tanto en un plano colectivo como personal:

Al identificar los dioses locales con la comunidad de sus feligreses, al mismo tiempo se vinculó la identidad del grupo a estas deidades. Estas fiestas, por lo tanto, ejercían una función de cohesión sobre los grupos étnicos, ya que en estas ocasiones se reunían todos los pueblos para festejar a los dioses más importantes de la región y, con ello, renovar los lazos entre la comunidad y las deidades (Gareis 2004: 272).

Por lo tanto, un ataque a dichas deidades, era también una agresión al modo de reproducción social y cultural del pueblo de Santiago de Maray. En ese sentido Iris Gareis señala que:

... [En] las culturas autóctonas se consideraba que el culto a los antepasados y a las deidades andinas era esencial para asegurar, además del bienestar individual, la pervivencia de todo el grupo social (266).

Por citar un ejemplo, ya vimos como en el juicio de “idolatrías” de 1677, se mencionó que los indios adoraban a distintas deidades ya sea para asegurar buenas cosechas como para asegurarse salud o “buenos sucesos” en sus empresas personales.

Otro aspecto interesante, de estas deidades locales (mallquis, guancas, cerros, puquios, sol, etc.) a parte de su funcionalidad en el sistema de organización socio-económica, es que dotaban al pueblo de una serie de elementos culturales específicos que los distinguían de otras comunidades. Sobre este punto, Iris Gareis, señala:

En adición al aislamiento de los pueblos antiguos que aventajaba la clandestinidad, fueron la sede de santuarios porque relacionaban los lugareños con sus orígenes y les daban arraigo. La geografía y los fenómenos de la naturaleza unían a los lugareños a sus deidades, las cuales fueron veneradas en montes, nevados, rocas y semejantes puntos de referencia. Es decir, los dioses estaban presentes en los fenómenos naturales alrededor de los pueblos antiguos... Al identificarse como descendientes de estas deidades, los feligreses indígenas adquirieron al mismo tiempo una identidad cultural inconfundible, distinta para cada grupo local. Estas deidades, por consiguiente, relacionaban el grupo social con la tierra y les dieron arraigo (278, 280).

Siguiendo esta lógica, es interesante poner atención a la confesión de Juan Gutiérrez, en torno a la explicación mito-histórica del origen de cuatro deidades locales del pueblo de Santiago de Maray:

Y dixo que este Ydolo Guacrayaru avia sido antes un hombre y era el sacerdote del sol y en aquel lugar [Llaullacayan] se avia convertido en piedra y por esta razón lo adoraba para que intercediese por ellos con el sol y asimismo dixo era el marcacharac y marcaioc esto es el Dios que adoran por guarda de su pueblo y que antes de convertirse en piedra llamo a Rupaigirca que era un valentísimo hombre para que guardasse dicho pueblo y llegando este a el en compañía de un hermano suio nombrado Punchaugirca y de una hermana nombrada Chuchupuquio los dos hermanos se convirtieron en piedra y la hermana en un puquio y están junto al dicho lugar Llaullacallan... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 2r).

Este relato, de los cuatro hermanos que fundan o son guardianes de un pueblo para luego convertirse en dioses, es recurrente en las sociedades andinas y requeriría un estudio aparte.²⁷² En nuestro caso y para los objetivos de este estudio, aprovecharemos esta narración para señalar que estas deidades locales poseían un relato mito-histórico que de por sí expresaba una lógica socio-cultural propia, al tiempo que le daba más sentido e identidad y estaba profundamente conectada con la configuración social y geográfica del pueblo de Santiago de Maray, conjugando una serie de elementos que se engarzaban y se expresaban en los distintos rituales y representaciones de dioses (guancas o mallquis por ejemplo). De allí que su quema o destrucción bien podría justificar, el riesgo de capitular a su doctrinero.

En cuanto a los responsables de la “hechicería”, la investigación se centró, en tres indios viejos que habían sido considerados como “sacerdotes de idolatría”.²⁷³ Sobre

²⁷² Esta narración, de los cuatro hermanos-dioses de Maray, es una versión local del famoso mito de los hermanos Ayar, que fue registrado por Juan de Betanzos en 1551. Como bien se sabe, la mitología inca encerraba aspectos no solo religiosos sino también políticos, sociales y hasta geográficos. Esta realidad no era restrictiva al Cuzco sino que era un patrón característico de la cultura andina y que en algunos casos sobrevivió y se adaptó a las nuevas condiciones coloniales. Al respecto, en la actualidad, Juan Ossio registró una versión local de este mito donde cuatro hermanos realizaron hazañas civilizatorias, para luego convertirse en dioses guardianes de Andamarca en Ayacucho (Ver Ossio, 1977).

²⁷³ Estos personajes eran considerados los únicos responsables de la persistencia del paganismo entre los indígenas (Duviols 1977: 234), razón por la cual su actividad era catalogada como muy peligrosa dentro de las doctrinas. La legislación eclesíástica expresada en los concilios limenses daba mucha importancia a las penas de los hechiceros y dogmatizadores. Ya en el tercer concilio limense, realizado en 1582, se sostenía que: “desterrar del todo la peste de la fee y religión cristiana que los hechiseros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierra grey de Xpo., siendo su maldad y embuste tales que un día destruyen todo cuanto los sacerdotes de Dios han edificado en un año, proveyo con gran acuerdo el Concilio pasado a que todos estos viejos hechiceros los juntase en un lugar y los tuviese allí encerrados de modo que no pudiese con su trato y comunicación ynfeccionar a los demás yndios y que se les proveyese de lo necesario para sus almas y para sus cuerpos...” (Duviols 1977 [1971]: 241).

ellos pendían penas de azotes públicos (de 5 a 200), humillaciones como por ejemplo el rapado del cabello, y el envío a la prisión de Santa Cruz (Duviols 1977 [1971]: 268).²⁷⁴

A la par a este proceso, el doctrinero, se construía una imagen modelo de sí mismo, lo cual se evidenció en el balance de la evangelización, que él mismo realizó, en su doctrina. Esquivel no dudó en señalar que el pueblo de Santiago de Maray se encontraba en un estado lamentable pero que el problema no era solo suyo sino también de la doctrina vecina de Churín, por lo que era necesario tomar otras medidas. Si el balance del doctrinero era cierto (descuido de las doctrinas y persistencia de la “idolatría”) él estaba quedando como un eficiente guerrero de la fe, que no dudó en denunciar la “idolatría” de sus indios, mientras que sus colegas - que como se recordará lo habían denunciado en 1676- no combatían a los “idólatras”, convirtiéndose implícitamente, en cómplices de sus “crímenes”. Al respecto, Griffiths señala que muchos “curas católicos locales... hacían la vista gorda frente a las prácticas nativas entre los indios a cambio de una vida tranquila”. (Griffiths 1998 [1996]: 206). Por lo tanto la convivencia de los curas con las “idolatrías” no era un fenómeno extraño. Esta realidad no era ajena a la doctrina de Santiago de Maray donde, tal parece, se repitió el mismo esquema. En ese sentido la “tranquilidad” a la que se hace referencia (convivencia entre el cura y las prácticas “idolátricas”) dependía de otros factores como la garantía de la explotación económica hacia los indios. De allí que la resistencia de estos últimos, siempre generó situaciones de tensión que podían terminar en pleitos judiciales.

Por otro lado, es interesante poner atención a la reflexión que realizó Esquivel, en su segunda confesión en el juicio por capítulos de 1678, citando a Juan de Solórzano, sobre la profunda relación que existía entre la lucha anti-“idolátrica” y la posibilidad de que al párroco lo enjuicien por combatir a los indios “idólatras”:

...y que viendose amenasados los curas de lo injusto de sus delaciones no hagan lo que devieran hacer por escusarse de pleitos y disgustos sobre que tiene discurrido latamente el señor don Juan de Solórzano de indiarum guvernatione reparando en los

²⁷⁴ Sobre la prisión de Santa Cruz, Duviols señala que en 1617 ya estaba en pleno funcionamiento en el Cercado de Lima. Este lugar estaba destinado a albergar a los hechiceros y dogmatizadores siguiendo las indicaciones de lo acordado en una reunión plenaria de notables celebrada el año 1614 (o 1615). Esta reunión tenía como prioridad normar el aislamiento, en un lugar especializado, de los hechiceros y dogmatizadores, debido a la peligrosidad que estos representaban para el afianzamiento de la fe católica entre los indios. En este lugar, los indios hilaban lana, trabajaban los que podían y querían, escuchaban misa los domingos y se les instruía en la fe. Sin embargo su sola mención producía terror entre los indios (Duviols 1977 [1971]: 244- 247).

yncombenientes que tiene el capitular los indios a sus curas por que siendo tan faciles y malisiosos en proponer capitulos afin de huertarse para sus ydolatrias, supersticiones mal vivir y rotas costumbres, no omitan los curas temerossos el aplicar los remedios nesessarios a semejantes daños y concigan los yndios por tan deprabados medios un fin tan pernicioso para sus almas y de tan mal ejemplar y concequencia para los demas... (causa de capítulos... 1678 f. 55v, mi subrayado).

Con esta cita, Esquivel daba a entender que él no era un “cura temeroso”, sino un doctrinero que se había atrevido a denunciar las “idolatrías” de sus indios feligreses, lo que le estaba costando un juicio por capítulos. El doctrinero estaba mandando un mensaje claro a las autoridades eclesiásticas, que consistió en asociar las denuncias contra él, con un ataque al mismo sistema eclesiástico y su lucha contra la “idolatría”.

Esta estrategia, obviamente, lo colocaba en una posición privilegiada donde sus posibles, y hasta evidentes, delitos deberían de ser pasados por alto, en aras del combate a las “idolatrías”, en una sociedad colonial obsesionada, al menos legalmente, con la pureza religiosa. Para Juan de Esquivel y Águila, era sumamente importante dejar en claro la relación, “idolatrías”- capítulos, por ello la cita a Juan de Solórzano y de ahí que haga énfasis en una idea clave, los capítulos aparecen después de iniciado el juicio de “idolatrías” y no antes, señalando que estos se originan:

... del hodio que me tienen y es constante que provino de esta causa el capitularme que se si ubiese sido motivo las razones que proponen es cierto que las ubieran intentado en tiempo anterior a la substanciación de la causa de idolatría... (causa de capítulos... 1678 f. 50v).

Por lo tanto, teniendo en cuenta la cantidad de deidades destruidas (mallquis quemados, guacas deshechas, especialistas religiosos humillados), es claro que la figura del doctrinero Esquivel debió generar una profunda animadversión en los lugareños, lo cual se agudizó con su nombramiento como de juez de “idolatrías”. Este ambiente social era el caldo de cultivo perfecto para avivar las rencillas en contra del párroco, que ya venía dando muestras de abuso de autoridad, como veremos más adelante. Esto generó, a su vez, que los indios busquen la reivindicación de sus deidades que habían sido vapuleadas por el doctrinero y que mejor forma que con las herramientas legales que el mismo sistema colonial les había proporcionado.

De esta forma, con una serie de deidades engarzadas a su núcleo socio-económico es perfectamente entendible por qué el doctrinero, Juan de Esquivel y Águila, en su segunda confesión, en el juicio por capítulos de 1678, señalaba lo siguiente:

...se hade servir vuestra merced de absolverme y darme por libre en todos los cargos y capítulos que contra mi se deducen por lo general de derecho y que tengo declarado en mi confesion contra mi los yndios del pueblo de Puñún por aver descubierto el mocadero de un ydolo nombrado Caruayacolca a quien adoran teniendo entre ellos ministros de dicho ydolo y reselossos de la diligencia que yo avia de hacer por la que estaba hecha y principiada como consta de los autos que están en este juzgado eclesiástico hechos en virtud de comisión para el casso y temerossos del progreso en la averiguación por hallarse culpados los mas yntroduxeron los dichos capítulos... (causa de capítulos... 1678 f. 50r, mi subrayado).

En apariencia, fue la respuesta lógica de un párroco arrinconado, ante las serias acusaciones de sus indios feligreses. Obviamente, cuando los indios tuvieron que realizar sus descargos, también señalaron que dicha acusación por parte del cura es un invento. Así el procurador general de los naturales, Joseph Mexía de Estela manifestó que:

...la adoracion que se afirma al ídolo nombrado Carhuayacolca es fabrica que maliciosamente le antepuso para esepcionar estos capitulos respeto de estar amenazado de ellas el dicho cura y aver principado ya las quejas a sus desafueros y agravios que padecen los indios sus feligreses... (causa de capítulos... 1678 fols. 72r-72v, mi subrayado).

Sin embargo, cruzando la información con el juicio de “idolatrías” de 1677, encontramos que, efectivamente, el ídolo Caruayacolca o Carhuallacola es mencionado en más de una ocasión. El primer personaje que dio cuenta de ello, en aquel juicio, fue Gonzalo Paico, uno de los principales acusados en la investigación de ese entonces. En aquella ocasión Paico mencionó:

... desde el pueblo ofrezía sacrificio de chicha y coca a dos cerros Guanpucani y Carhuallacola que se miran desde el dicho pueblo... (causa criminal cerca de la ydolatria...1677 f. 3r, mi subrayado).

Además, en el mismo juicio de 1677, el fiscal del pueblo, Cristóbal Malqui, brindó, en su testimonio, una descripción muy detallada del ídolo Caruayacolca consolidando así la importancia que tenía dentro del pueblo. En aquella oportunidad mencionó que:

...que sabe porque lo vio que un zerro nombrado Caruayacolca que esta distante del dicho pueblo de Maray legua y media y que de dicho pueblo se mira dicho zerro estaba un ydolo nombrado también Caruayacolca que es una piedra muy grande de alto de tres estadios por la parte que mira al sol de color cavellado y por la parte que mira al poniente de color zenisiento y por dicha parte que mira al poniente tiene sobre si recostados muchas piedras grandes y al pie hecha en el suelo una caja de lozas en la cual estava una llama reciente muerta pequeña y un cantaro tapado la boca con zevo de llama y por la parte que mira al sol tenia pintadas muchas lunas, ríos y muchos indios de colorado y en una como capillita estava una cabeza de la forma de un hombre hecha de piedra artificiosamente... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 19v, mi subrayado).

De la misma manera, el indio Baltasar Quispi, natural de Maray, señalaba que el ídolo Caruayacolca era adorado por “toda la gente del pueblo” de Santiago de Maray.²⁷⁵

La existencia y mención de este ídolo en ambos expedientes (“idolatrías” y capítulos) era el enlace evidente y preciso que el doctrinero necesitaba para defenderse y argumentar, que los capítulos eran solo una venganza de los indios, tal como consta en la pregunta treinta y cinco del cuestionario, al que fueron sometidos los testigos del doctrinero:

Y saben que dicho cura en la averiguación que hizo de la causa de la idolatría descubrio muchos ydolos que pertenesian a los indios de Maray y Puñún. Y que de dichos pueblos prendio dicho cura por reos y culpados muchos yndios e yndias y que por esta causa o vengativos, recelosos, juran contra dicho cura los yndios dos pueblos y que asi los tienen por testigos falsos... (causa de capítulos...1678 fols. 90v-91r).

Cabe recordar, también, que casi todos los testigos del doctrinero corroboraron la existencia del ídolo Caruayacolca estableciendo que existía una relación entre el juicio por capítulos y la investigación por “idolatrías”.²⁷⁶

²⁷⁵ Ver Cap. 2.2.4. Pág. 82. Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 5r.

²⁷⁶ Ver Cap. 2.3.8. Pág. 115-118.

Otro punto importante, señalado por los indios capitulantes y que compete a lo ocurrido en el juicio por "idolatrías" es que el doctrinero desde que "entro a dicho curato" adoptó conductas abusivas que generaban rechazo dentro de la comunidad.²⁷⁷ Este sería un detalle sin ninguna importancia, pero teniendo en cuenta que, según su propia confesión, Esquivel entró a trabajar en la doctrina de Santiago de Maray "poco más de seis años",²⁷⁸ llama sobremanera la atención que en todo este lapso de tiempo, no haya existido ninguna denuncia por parte de los indios, de la envergadura del juicio de capítulos de 1678, en contra del doctrinero. Surge entonces la pregunta: ¿Por qué los indios no lo denunciaron antes? Esto nos indica y refuerza la idea de que los indígenas "convivieron" con las malas prácticas del doctrinero, hasta que paulatinamente se fueron haciendo más coercitivas. Esta situación motivó, que los indios empiecen a buscar herramientas legales para evitar seguir siendo explotados, lo que generó, el juicio por "idolatrías" de 1677 y el consiguiente ataque y humillación a las deidades del pueblo que como acabamos de notar eran totalmente funcionales y útiles para los indios de la doctrina de Maray.

De esta forma, un juicio por idolatrías, que encierra, en apariencia, únicamente descripciones de rituales y deidades, estaba profundamente influenciado y engarzado con la micro política de la doctrina de Maray. Como acabamos de ver la sola existencia de un sistema ritual nativo clandestino y funcional, era más que suficiente para que entender la envergadura de los procesos judiciales que estamos analizando. En ese sentido, las mal llamadas "idolatrías" eran tan reales y cotidianas como los abusos del doctrinero que analizaremos a continuación.

3.2.- Las causas de capítulos: Contraparte de las "idolatrías"

Todo este cruce y corroboración de información, en apariencia, juega a favor del párroco afianzando, la relación ataque-contraataque, pero también nos sitúa en la incómoda posición de aceptar plenamente la versión del doctrinero lo que implica desconocer todas las acusaciones en su contra, es decir, asumir su completa inocencia.

Tal procedimiento solo estaría contemplando una parte de la historia, la del párroco, y le restaría importantes elementos de juicio para comprender en qué contexto y circunstancias se desarrollaron las acusaciones y, en general, las distintas dinámicas sociales y culturales. Esto significa explicar la verosimilitud de las acusaciones en

²⁷⁷ Causa de capítulos... 1678 f. 3 r-v.

²⁷⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 52v.

contra del doctrinero, lo cual nos llevará, por consecuencia lógica, a demostrar que el “descubrimiento” de las “idolatrías” en Maray, por parte de Esquivel, también respondía a pleitos por el control de los recursos del pueblo y no solo al arraigado “paganismo” de los indios.

Para ello partimos de la existencia de pequeñas denuncias²⁷⁹ en contra del párroco. Esta documentación se constituye en indicios que apuntan a que los indios ya estaban descontentos con su párroco y que por ello el religioso decide adelantarse y denunciar a tres indios del pueblo de Maray como hechiceros,²⁸⁰ pero principalmente acrecientan los indicios y las sospechas, más que razonables, en torno a la culpabilidad del doctrinero.

Por otro lado, uno de los argumentos que más uso el cura en contra de los indios, es el de desvirtuar sus denuncias, señalando que son un invento que nace como producto de una investigación por "idolatrías" por parte del cura. De esta forma el doctrinero señalaba que:

... si ubiese sido motivo las razones que proponen [los indios] es cierto que las ubieran intentado en tiempo anterior a la substanciación de la causa de idolatría (causa de capítulos... 1678. f. 50v, mi subrayado).

Sin embargo, si las acusaciones por capítulos de 1678 (que según el doctrinero eran un invento fruto de la desesperación indígena) estaban plenamente asociadas con la investigación por “idolatrías” del año anterior, este razonamiento también puede funcionar a la inversa, sin que ello invalide la primera asociación. Por lo tanto, sería válido preguntarse: ¿Cómo un sistema de creencias “idolátrico” tan grande y evidente no fue detectado nunca por el doctrinero Esquivel en sus más de seis años de trabajo en Santiago de Maray?, ¿Nunca hubo sospechas? y, si las hubo ¿Por qué no investigó y realizó las denuncias mucho antes, si era un celoso defensor de la fe católica como decía serlo? Cabe recordar que Esquivel no era un cura novato pues ya tenía más de seis años de haber ingresado a la doctrina de Santiago de Maray, como consta en su segunda

²⁷⁹ Recordemos que en 1676 se produjo una denuncia por parte de los indios de la doctrina vecina de San Juan de Churín en contra de Esquivel. Mientras que en 1675, los indios de Puñún y Canín (pertenecientes a la doctrina de Santiago de Maray) se negaron a pagarle las primicias al doctrinero. Ver Cap. 2.1.

²⁸⁰ Hay que recordar que el protector de los naturales, Joseph Mexía de Estela, manifestó que la denuncia del párroco se dio por que este ya sabía que lo iban a denunciar por capítulos.

confesión cuando decía que tenía: “más de seis años que ai que soy cura en dicho curato”.²⁸¹

Y efectivamente, según consta en la Sección Concursos 1672-1673, legajo V expediente 6 del Archivo Arzobispal de Lima, este doctrinero provenía de la doctrina de Huarochirí, que para el 15 de noviembre de 1672, ya se declaraba “vacante por promoción del bachiller don Juan de Esquivel y Águila su ultimo poseedor”.

Esto corrobora no solo la información brindaba por Esquivel en torno a su permanencia en Maray, sino también, que venía de una zona caracterizada, históricamente, por la presencia de actividad idolátrica. Por ello, resulta un tanto extraño, que recién a los seis años de permanecer en Maray, el experimentado doctrinero tome real conciencia de que existían ídolos, hechiceros y una activa religión andina presente en la zona.

Por otro lado, ya desde 1621, se contaba con el libro de Joseph Pablo de Arriaga, *La Extirpación de idolatría en el Perú*, que era el manual de uso obligatorio para doctrineros y visitadores para lidiar contra las religiones nativas. En este documento, ya se advertía sobre la presencia de “idolatrías” en Checras (el pueblo de Maray se ubica en esa zona). Por ejemplo se señalaba que:

...el doctor Hernando de Avendaño... siendo cura y vicario en la provincia de los Checras, visito otros pueblos y descubrió en ellos muy grandes idolatrías y huacas, y entre ellos aquella tan famosa entre los indios y reverenciada de pueblos muy distantes, que era el cuerpo de un curaca antiquísimo llamado Liviacancharco, que hallo en un monte muy aspero... (Arriaga 1999 [1621]: 18).

También se contaba, por esa época, con la importante obra del Arzobispo Pedro de Villagómez, publicada en 1649 y que se titula: *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*.²⁸² El libro es un manifiesto en contra de las "idolatrías" en sus múltiples formas y como a pesar del tiempo transcurrido esta seguía vigente en el "corazón" y la mente de los indios. Por esta razón, el Arzobispo, instaba a los doctrineros a seguir combatiéndola de raíz. Cabe recordar que Villagómez fue el último Arzobispo de Lima interesado, y sobre todo muy entusiasmado, con el combate hacia las prácticas "paganas", por eso la publicación de

²⁸¹ Causa criminal de capítulos... 1678 f. 52v.

²⁸² Esta obra se reeditó en 1919 bajo el nombre de: *Exhortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los Indios del arzobispado de Lima por el Dr. D. Pedro de Villagómez*.

su trabajo se constituyó en un importante referente para la época que incluso reemplazó, en importancia, a la obra de Arriaga.

En suma, en las obras de Arriaga y Villagómez, los doctrineros tenían instrucciones específicas y todo un corpus documental que les servía como muestrario de las distintas experiencias en el combate contra las "idolatrías", por lo cual resulta bastante llamativo que un doctrinero como Esquivel, con toda la experiencia acumulada, no perciba, ni por asomo, la "idolatría" de sus indios.

Además según los registros del AAL, en el mencionado pueblo de Santiago de Maray se registraron dos interesantes juicios por "idolatrías" anteriores al periodo del doctrinero Esquivel. Estos son:

- Checras. Causa criminal de ydolatria contra Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y contra doña Maria Quillay, su muger, y doña Maria Pinao, su abuela y contra Pedro Maiz y Pedro Llacuas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray” 80 f., y carátula. Bachiller Tomas de Espinosa. 1647
- Checras. Causa seguida por el licenciado Pedro Ruiz de Garfias contra una india llamada Inés Chumbi y otras de las doctrina de Maray, por hacer prácticas de hechicerías. 8 f. 1653 (catálogo del AAL/sección "idolatrías").

Entonces no es muy creíble que Esquivel (con seis años en una doctrina como Maray, con la experiencia de haber trabajado en una zona (Huarochirí) caracterizada por su "idolatría", teniendo un manual que, desde 1621, indicaba que la zona en la que se encontraba tenía antecedentes de prácticas nativas y con un Arzobispo que, desde 1649, advertía que la "idolatría" seguía vigente) no haya podido notar, antes de 1677, que sus indios practicaban ritos prohibidos y más aún teniendo en cuenta la envergadura que estos tuvieron, según consta en el juicio de "idolatrías".

Por todo esto, es válido preguntarse: ¿Por qué la investigación por "idolatrías" apareció justo cuando ya empezaban a aparecer quejas no solo a nivel de los indios locales y de los pueblos vecinos sino que incluso se involucraron otros párrocos en

contra del doctrinero Esquivel²⁸³? Esto reforzaría la idea de que no solo los indios “convivieron” con las malas prácticas de su contraparte, el párroco, sino que el mismo doctrinero se hizo de la “vista gorda” y toleró, durante mucho tiempo, las evidentes prácticas “idolátricas” de sus indios a cambio de que estos sigan contribuyendo con su enriquecimiento y tolerando su conducta impropia que era precisamente lo que los indios denunciaron con justa razón. Solo cuando los indios comenzaron a reaccionar haciendo uso de mandatos judiciales para frenar sus exigencias económicas, solo ahí, “se percató de su idolatría”²⁸⁴ y a su vez comenzó a trastocar una de las fibras más sensibles para los indios que bien merecía una denuncia por capítulos.

Tal parece que, después de seis años de permanencia en la doctrina, Juan de Esquivel y Águila se tornó cada vez más abusivo, lo que desembocó en la resistencia de los indios para no cumplir con sus exigencias. Ante este hecho, el doctrinero decide dar el primer paso y “descubre su idolatría” (recién seis años después de haber empezado a trabajar en la doctrina), lo que generó la respuesta legal de los indios con sus acusaciones por capítulos que no eran más que la exposición de lo que el párroco venía haciendo desde tiempo atrás. Nótese que la respuesta consensuada y organizada de los indios contra el cura, a través de los capítulos, vino cuando este decide exponer la práctica de sus rituales tradicionales.

3.3.- La verosimilitud de las causas de capítulos

En cuanto a la veracidad o falsedad de los cargos en contra del párroco, la versión de los indios lo describía como el arquetipo del cura doctrinero ambicioso y cruel. Esto no era extraño y más bien calzó perfectamente en el patrón de reclamos coloniales indígenas encontrados en distintos expedientes que han sido analizados en diversos artículos.²⁸⁵

²⁸³ Como se recordará el 19 de diciembre de 1676, un grupo de indios denunció que el doctrinero Esquivel realizaba cobros fuera de su jurisdicción. Sin embargo, este hizo caso omiso a la denuncia, forzando a que, el 23 de diciembre de 1676, fray Bernabé Cuellar, procurador general de la orden del convento de Nuestra señora de la Merced, en nombre del cura y de los indios de la doctrina de Churín, solicitase a las autoridades respectivas que Juan de Esquivel y Águila, cura y Vicario de Checras, deje de cobrar, con “mano poderosa y contra todo derecho”, las primicias a los indios de la mencionada doctrina. Ver. Cap. 2.1.2.

²⁸⁴ Este razonamiento, también fue usado por el procurador general de los naturales, Joseph Mejía de Estela, quién señaló que la investigación de “idolatrías”, entablada por Esquivel, fue hecha para “esepeccionar estos capítulos” (los que le interpusieron al doctrinero) (causa de capítulos... 1678 f.72r).

²⁸⁵ Al respecto ver los artículos de Antonio Acosta, “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630)” (1981) y “Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (S. XVI-XVII)” (1982). Por ejemplo, Bernard Lavalle sostiene que las quejas más comunes de los indios contra sus curas doctrineros, era que estos desconocían la lengua quechua, el no pago de salarios por sus trabajos realizados, amancebamientos, robos y azotes por el incumplimiento de las ofrendas (Lavalle 1982: 155). Con respecto al punto anterior, analizando la denuncia por capítulos de 1678, encontramos que el doctrinero Esquivel fue acusado de no conocer el quechua (capítulos 1 y 2), no pagarle a los indios sus

Por tanto, no era extraño, que las doctrinas hayan sido vistas como un medio de ascenso social y enriquecimiento personal.²⁸⁶

Al revisar las denuncias en contra del doctrinero, podemos notar las amplias diferencias que existieron, entre lo que se establecía como obligaciones de los párrocos en la distintas normativas eclesiásticas y la realidad cotidiana colonial. Por ejemplo, Carlos Carcelén nos menciona las obligaciones y requerimientos que se esperaban de los párrocos y que estaban muy bien reseñados, para el siglo XVII, en el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso Montenegro. Este documento señalaba, que los doctrineros deben de: predicar a los indios no solo en romance sino también en su lengua, residir continuamente en su parroquia y predicar constantemente la doctrina cristiana a sus feligreses (Carcelén 1994: 58). Queda claro, que Juan de Esquivel y Águila, bajo la versión de los indios, era todo lo contrario. En cuanto a sus acusadores estos provenían de cuatro de los diez pueblos de la doctrina de Santiago de Maray.²⁸⁷

Es interesante notar que a pesar de que la maquinaria legal colonial terminaba aplastando a los indios descontentos, estos siempre se las ingeniaban para capitular a sus doctrineros. Esta situación responde, como dice Duviols, a que “por distintas razones, se sienten fuertes”, con un alto grado de organización o están respaldados por caciques ricos e instruidos²⁸⁸ (Duviols 1977 [1971]: 411). Es decir, siempre existían algunas variables, o particularidades, en los distintos pueblos, que empujaba a los indios a emprender sus denuncias en un escenario siempre adverso. En este caso, si tenemos a

jornales (capítulos 3 al 5), estar amancebado y obligar a las indias a hilar algodón (obrajes) (capítulo 6) y comportamiento deshonesto y violento. De esta forma, por ejemplo, los dibujos contenidos en la famosa carta al rey de España, de Felipe Guamán Poma de Ayala: *Nueva Crónica y buen Gobierno* (1615-1616), expresaron muy bien las múltiples vejaciones y abusos cometidos por españoles en contra de los indígenas.

²⁸⁶ En este sentido, Lavallo concluye, que todas estas acciones

...aludían a abusos muy corrientes a veces convertidos en una especie de normalidad por el ambiente de explotación de la época... (Lavallo 1982: 167).

Por lo cual el autor afirma que...

...los trajines, los obrajes y demás servicios, las ofrendas forzosas y otras muchas imposiciones, la concepción de las doctrinas como meras rentas apetecibles, cierta desidia y a veces dejadez en las labores parroquiales, la inadaptación de los curas a sus feligreses, el abandono de las doctrinas no rentables, etc... constituyeron el contexto eclesiástico de la evangelización...(167-168).

De igual forma, Antonio Acosta sostiene que a la expansión religiosa española la acompañó una expansión económica, lo cual indefectiblemente se expresa en la explotación de los indios, a pesar de las prohibiciones expresadas en los Concilios Limenses (Acosta 1982: 121).

²⁸⁷ Ver Caps. 2.3.2 y 2.3.3. Págs. 97-100.

²⁸⁸ Sobre la educación de los caciques un interesante artículo es el de, Alaperrine-Bouyer, (2002): *Saber y poder: la cuestión de la educación de las elites indígenas*.

indios principales, entre los acusadores, y a un supuesto cacique entre los testigos,²⁸⁹ pues es válido concluir que los indios se sentían con la suficiente capacidad y argumentos para emprender una acusación y es que, seguramente consideraban que el accionar abusivo del doctrinero era más que suficiente para salir airoso de este pleito legal. Sin embargo, ganar un juicio durante el periodo colonial, no necesariamente estaba relacionado con la justicia o la absoluta veracidad, sino con una serie de criterios que más tenían que ver con la funcionalidad y conveniencia del sistema colonial que con la búsqueda de justicia.

A pesar de ello, las acusaciones se encausaron y en el primer capítulo se acusó a Esquivel por no estar “muy apto en la lengua general del inga por cui causa quedan sin sermón” los indios de su doctrina. Los acusadores, incluso llegan a decir que el cura solo les habla en “romance”.²⁹⁰ Sin embargo, durante el juicio por “idolatrías” el licenciado Juan de Esquivel y Águila se mostró como un cura doctrinero lleno de “rectitud y celo religioso”, que les hablaba a los indios en su idioma y que destruía las deidades “idolátricas”. Por tanto, la primera acusación es un claro descrédito a esta imagen. Sin embargo, cabe recordar que en el juicio por “idolatrías” de 1677, el cura narró la forma en que obtuvo las confesiones de los tres principales acusados:

... todas las mañanas a cada uno... los hacia traer a mi casa [en San Juan de Tulpay] catequisandoles y preguntandoles cerca de la ydolatria... respondiendo los tres una misma cossa visto lo qual reconosi que se comunicaban lo que avian de responder, por lo qual dispuse el apartarlos y antes de deser misa todas las mañanas proseguí en hacerles platicas contra la idolatria... (causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 1v, mi subrayado).

Estos acontecimientos, fueron los momentos previos a sus declaraciones del 5 de agosto de 1677. Como se puede leer, según la versión del doctrinero, les “platicó” a los tres indios sobre la “idolatría”. Sin embargo, Esquivel omitió mencionar que en el juicio de “idolatrías” sí existió un intérprete en el juicio y este era, como se sabe, Phelipe Messía [Mexía] de Estela.²⁹¹ Y fue precisamente ante este intérprete, que Juan Gutiérrez mencionó que después de escuchar al doctrinero se había “desengañado y determinado a declarar todos los engaños en que le avia tenido el demonio”. Llama la atención de que si el cura era tan “buen lenguaraz”, el indio “hechicero” decida hablar primero con el

²⁸⁹ Ver Cap. 2.3.3.

²⁹⁰ Causa de capítulos... 1678 f. 3r.

²⁹¹ Ver Pág. 85. Nota 116.

intérprete sobre su futura confesión, en lugar de hablar directamente con el cura ¿Tal vez no podía dirigirse al cura, porque este, en efecto, no le entendía y tuvo que recurrir primero al intérprete?

Volviendo a la acusación contra el cura, el mensaje de fondo, para las autoridades eclesiásticas, es la evidente incapacidad del párroco para comunicar los principios del cristianismo a los indígenas, lo que le impediría luchar de manera cabal contra la “idolatría”.

Esta acusación también ponía en tela de juicio los exámenes de quechua a los que fue sometido el párroco para poder acceder a laborar en una doctrina.²⁹² Por esta razón, el doctrinero adjuntó, a su confesión, los papeles o las “probanzas” que daban cuenta de su titulación como buen “lenguaraz” es decir que dominaba el quechua.²⁹³

Obviamente, que la presentación de estos papeles no garantizaba que hable con fluidez el idioma, pero para efectos legales era un instrumento demoledor, más aún si la sola palabra de los indios ya se encontraba minusvalorada. Sin embargo; este es un problema muy común para el siglo XVII, que nos hace creer en su veracidad, más aun cuando el franciscano Diego de Molina afirmaba que

... casi todos los curatos habían sido concedidos por favoritismo a curas o religiosos que ignoraban completamente el quechua y que en el mejor de los casos, contrataban los servicios de un tercero para librarse mediante una paga de los sermones y confesiones que no podían eludir (Duviols 1977 [1971]: 341, mi subrayado).

La cita habla de un desconocimiento generalizado del idioma y que incluso la contratación de “terceros”, es un elemento probatorio para demostrar que no podía cumplir con sus funciones evangelizadoras en la lengua nativa y esto era, precisamente, lo que Esquivel estaba haciendo en Maray. Así tenemos, que en su primera confesión, el doctrinero, también señaló que envió a un párroco “aprobado en la lengua”, para que viva en San Juan de Mayobamba y predique en los pueblos a los que él no podía llegar, que eran siete de diez. A este asistente, le pagaba “seiscientos pesos cada año para que acuda a decir misa y administrar los sacramentos a todos los indios”.²⁹⁴ Por tanto, la

²⁹² Un clérigo podía ser doctrinero solo si cumplía los siguientes requisitos: un permiso del Obispo de la Diócesis para administrar los sacramentos, oír confesiones y realizar prédicas y una serie de exámenes sobre Teología Moral, casos de conciencia, misterios de la fe y Lengua General o Quechua (Carcelén 1994: 57).

²⁹³ Causa de capítulos... 1678 fols. 58r- 68r.

²⁹⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 38v.

pregunta salta a la vista: ¿Por qué contratar a otro párroco, para decir misa, si era, como él dice, un buen “lenguaraz” con todos los exámenes aprobados? Es claro que la intencionalidad era cubrir su falta de conocimiento del idioma pero también prueba, que necesitaba poner todos sus esfuerzos en otras actividades muy distintas a la de su labor evangelizadora, más aun si la contratación de este asistente empezó “desde que entró a ser cura de dicha doctrina”, es decir hace seis años.²⁹⁵

Por otro lado, el cura señaló que le pagaba a este párroco, para que predique a los indios de las zonas alejadas de su doctrina, la suma de 600 pesos cada año, es decir un aproximado de 50 pesos por mes. Entonces, no es muy lógico pensar que el doctrinero haya permitido que su sueldo, que en promedio ascendía a 500 pesos,²⁹⁶ se vea recortado, a no ser que tenga otros ingresos que le permitan contemplar ese pago a su asistente como un gasto menor, totalmente recuperable con otras actividades y apropiaciones ilegales condenadas, al menos teóricamente, por la legislación eclesiástica colonial.

De esta forma, tanto de un lado como del otro, sostengo que el cura estaba en falta ya que a su posible desconocimiento del idioma quechua se sumaba la comprobada contratación de otro cura, para que realice las funciones que él, por ley, debería de cumplir, lo cual de por sí ya constituía una falta grave.

El segundo capítulo, como ya vimos, señalaba que el licenciado Esquivel vivía en “la chacra nombrada Tulpay de los yndios Tuncos,” cuando debía de residir “en el pueblo de San Juan de Mayobamba” tal como lo hicieron los anteriores curas, por su cercanía a los demás pueblos.²⁹⁷ Los indios agregaron, que el cura había hecho otra capilla en Tulpay, pero, que estaba muy lejos de los demás pueblos²⁹⁸ lo cual dejaba a muchos indios sin oír la misa. También se quejaban de que los hacían trabajar sin recibir pago alguno mandándoles a construir “dos casas grandes...una cárcel, corrales y ramadas para sus mulas”, tal como lo manifestaba, Agustín Guaman Capcha, el supuesto cacique ladino de San Agustín de Puñún, cuando dijo que el doctrinero “hizo

²⁹⁵ Causa de capítulos... 1678 f.52v.

²⁹⁶ Acosta señala que: "En la legislación canónica, desde el siglo XVI, el único ingreso permitido a los doctrineros era el sínodo o salario, deducible del total del tributo pagado por los indios... En el siglo XVII el salario se computaba básicamente en dinero y... hasta los que he encontrado para las doctrinas estudiadas aquí, su nivel no parece haber subido sustancialmente... [por lo que] estimaré solo 500 pesos de salario por doctrina " (Acosta 1982b: 21, 22, mi subrayado).

²⁹⁷ Causa de capítulos...1678 f. 3r.

²⁹⁸ Los indios señalan que Tulpay, donde daba misa el cura, estaba a cinco leguas del pueblo de Mayobamba y a ocho leguas de los pueblos de Jucul, San Miguel de Parquin y San Bartolomé de Picui, que eran los otros pueblos que conformaban la doctrina de Santiago de Maray (causa de capítulos...1678 f. 3r).

trabajar a sus yndios en dicha chacra asistiendo a ello sin que les hubiese pagado por el trabajo cosa alguna.”²⁹⁹ Este capítulo se complementa con el anterior en el sentido de que el cura, no solo, no podía comunicarse con los indios y así evangelizarlos, sino que vivía alejado de ellos. Por otro lado, los indios son muy cuidadosos en llamar “chacra de los indios Tuncos” a la localidad de San Juan de Tulpay que fue uno de los escenarios principales en el juicio de “idolatrías” de 1677.³⁰⁰ En sus descargos, el doctrinero señalaba que, no se trataba de una “chacra” sino de un pueblo, e incluso, como ya se mencionó, adjuntó la documentación probatoria,³⁰¹ señalando que en el mencionado lugar “ay Iglesia y todos los años se elije alcaldes... desde hace 20 años” y desde donde es más fácil llegar a la mayor cantidad de indios³⁰² y así poner “remedio de los daños que se experimentaron con el retiro de los otros curas pues dejando los pueblos más crecidos por los de menos gente... dexaron crescer ...en su gentilismo e ydolatrias”.³⁰³

Este argumento, reforzaba su imagen de “celoso guardián” de la fe católica y además consolidaba la idea de que los capítulos interpuestos responden al “descubrimiento” y ataque contra la “idolatría”. Esquivel sabía perfectamente que para seguir con su defensa, debía primero, aclarar que Tulpay era un pueblo y en función a ello reforzar la idea básica, su profunda preocupación por la evangelización de la mayor cantidad de indios. Bajo esta premisa era lógico y estratégico que el cura haya vivido en Tulpay, y no en San Juan de Mayobamba como quisieron los indios y como correspondía, ya que así, según él, se encontraba más cerca de los pueblos con mayor población.³⁰⁴ En apariencia era un motivo admirable, pero también era, la aceptación tácita, del cargo que le imputaban. Lo que estaba haciendo, era excusarse y ampararse bajo el manto de la misión evangelizadora, para no mencionar, por ejemplo, que a mayor población, mayores iban a ser los réditos y las “ofrendas voluntarias” que recibiría como representante de la iglesia.

Del tercer al octavo capítulo, la acusación de fondo son los cobros por los servicios religiosos y la explotación de la mano de obra indígena, así como una acusación por abusos sexuales.

²⁹⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 21r.

³⁰⁰ Ver Cap.2.2.3. Pág. 76.

³⁰¹ Ver Cap. 2.3.6. Pág. 105.

³⁰² El cura agrega que, incluso existe un permiso del “Altísimo Señor Doctor Don Martin de Velasco y Molina obispo que fue de la Paz”, mientras era Provisor de del Arzobispado de Lima, para construir el pueblo de Tulpay (causa de capítulos... 1678 f. 37v-38r).

³⁰³ Causa de capítulos... 1678 f. 51v.

³⁰⁴ Los pueblos con mayor población, según Esquivel eran: Santiago de Maray, San Agustín de Puñún y San Pedro de Tongos, pueblos que él atendía directamente (causa de capítulos... 1678 f. 38r).

En esta parte analizaré la cantidad de productos, dinero, servicios no pagados y cobros ilegales, de los que se beneficiaba el doctrinero, en función a lo que señalaba la legislación eclesiástica de la época, como son los sinodales y los concilios. Esto me permitirá realizar un intento de cuantificación y un análisis de las formas de explotación del cura con respecto a los indios, sin olvidar que ello me servirá, para alcanzar mi objetivo principal, que es demostrar la verosimilitud de las acusaciones en contra del doctrinero, dejando para investigaciones posteriores el sistema económico interno del pueblo y la forma como los productos, apropiados por el párroco, terminaban en los circuitos comerciales urbanos, que es sin duda un tema importantísimo pero que escapa a los objetivos de este trabajo.

De esta forma, los indios señalan, en el quinto capítulo, que Juan de Esquivel y Águila: "desde que entro a dicho curato todos los días con opresión y castigo nos ha hecho le demos todos los días de camachico lo siguiente^{305 306}":

PRODUCTOS POR DÍA	PRECIO
16 belas de cebo	3 reales y medio
1 olla de manteca	3 pesos
1 celemin ³⁰⁷ de papas	½ real
1 celemin de papas secas	1 real
1 celemin de maíz	1 real
20 charquis	2 reales
1 carga de leña	2 reales
1 celemin de chochoca	1 real
1 celemin de quinua	1 real
2 huevos	2 reales
Cebolla	½ real
Coles	1 real
Anchovetas	½ real
Camarones	½ real
Ají de menta	1 real
TOTAL	17.5 reales y 3 pesos

Y además se agrega que en efectivo se pedía "voluntariamente" la siguiente suma:

CUOTA	INTERVALO DE TIEMPO
4 pesos y 5 reales	Diario

Ahora si hacemos un intento por cuantificar el valor de lo apropiado por el cura, podemos mencionar que la acusación señala que el doctrinero pedía "diariamente" a los

³⁰⁵ Causa de capítulos...1678 fols. 3r-v.

³⁰⁶ Los siguientes cuadros, relativos a las exacciones económicas del doctrinero, son elaborados con información proveniente del juicio por capítulos de 1678, que contiene datos muy detallados al respecto.

indios una serie de productos, cuyo valor, si hacemos una simple suma con los datos proporcionados por el documento, ascendía a 17.5 reales diarios (asumiendo que las exigencias del cura se realizaban a la doctrina en su conjunto) que, en pesos de a ocho, equivaldrían aproximadamente a: 2 pesos,³⁰⁸ aproximadamente. Esto al mes, haría algo de 60 pesos.

Ello sin contar que diariamente el cura exigía 4 pesos y 5 reales, que al mes sumaban 120 pesos y 150 reales (18 pesos aprox.) , es decir un total de 138 pesos de a ocho. Es decir si sumamos ambas cantidades, tanto el valor de las mercancías como la cuota diaria, esto sumaría 203 pesos mensuales, que al año significarían 2436 pesos.

De este modo el valor monetario aproximado del que se apropiaba Juan de Esquivel y Águila quedaría de la siguiente manera:

	Mercancías (2 pesos diarios)	Cuota diaria (4 pesos y 5 reales diarios)	
Valor mensual	65 pesos	138 pesos	203 pesos
Total anual	780 pesos	1656 pesos	2436 pesos

Estas cifras, para nada serían descabelladas o exageradas ya que Acosta ha realizado un interesante intento por cuantificar los excedentes de los doctrineros a inicios del siglo XVII (Acosta 1982b).³⁰⁹ Ahora si tomamos en cuenta, como ya señalé, que la leyes de la Iglesia prohibían este tipo de cobros es más que evidente que estamos ante un comportamiento deleznable que nada tiene que ver con una "dádiva" ya que precisamente la naturaleza de esta es que es voluntaria y su ejecución depende de la voluntad de la persona, pero en este caso, hablamos de un tarifario que tenía que cumplirse, estrictamente, a diario.

Como podemos notar, inclusive se señaló el valor de los productos apropiados por el doctrinero. Además se especificó que estas exigencias las realizó el párroco desde que entró a la doctrina siendo su modus operandi el de la coerción, pasando de casa en casa, exigiendo los productos mencionados, "los cuales transportaba de pueblo en

³⁰⁸ Hay que tomar en cuenta que se está usando el sistema octal colonial, donde cada peso equivale a 8 reales, por eso se menciona "pesos de a ocho" (Acosta 1982b: 22). En adelante usaré esa equivalencia para los demás ingresos del párroco.

³⁰⁹ Por ejemplo se señala que los religiosos aprovechaban las fiestas religiosas para apropiarse de determinadas mercancías. Así por ejemplo el cacique Polaricona, de Characato, confesó haber gastado 240 reales en aves, huevos, temeros, carneros, cabritos y harina, más 'cierta cantidad desconocida de plata, en invitar al cura (Acosta 1982b: 25).

pueblo a hombros" y que si se negaban los "azota y castiga".³¹⁰ Esto coincidía, plenamente, con lo manifestado por la defensa de los indios en el juicio por capítulos, la cual señalaba que el párroco no recibía "dádivas voluntarias" sino que exigía "pensiones que tiene establecidas a cuyo cumplimiento obliga con toda asperesa e indispensacion".³¹¹

Por tanto, esta lista bien puede constituirse en un ejemplo clásico de apropiación ilícita de productos y dinero en detrimento de los indios. Es importante recordar aquí, que más allá de los alegatos del doctrinero, lo que supuestamente normaba la vida social colonial, en lo tocante a los párrocos y sus feligreses, era la legislación eclesiástica de la época. Así tenemos que según el tercer Concilio Limense (1582-1583) se instaba a que el doctrinero "...no se lleve nada de los yndios... y si algún sacerdote llevase algo de los yndios... que fuese compelido a pagar quatro tanto" (Vargas Ugarte 1951: 338, 339). La legislación era clara y no permitía que los párrocos exploten a los indígenas con la exigencia de dádivas y peor aún de dinero, es decir no realizar "trato contrato, ni granjería (Acosta 1982b:3). Pero tal parece que el quebrantamiento de esta norma era muy antigua y las autoridades religiosas lo sabían, sino no hubiesen advertido que los indios no sean "compelidos a ofrecer en la misa ni fuera de ella" productos de todo tipo (Vargas Ugarte 1951: 339). De igual modo en los sinodales de 1637, elaborados por Fernando Arias de Ugarte, se ratifican, enfáticamente, las prohibiciones expresadas en los Concilios limenses, así como en los sinodales de 1614, elaborados por Bartolomé Lobo Guerrero (Arias de Ugarte 1637: 21, 22). Del mismo modo Antonio Acosta menciona, en un interesante artículo, que los doctrineros no podían "exigir limosna ni ofrendas en las misas o festividades, pero la insistencia en esta prohibición en la legislación hace sospechar que el cobro de dichos conceptos debió ser una práctica frecuente" (Acosta 1982b: 20). Esto no hace más que darle mayor verosimilitud a la acusación de los indios de Maray en contra de su doctrinero, puesto que se trata de un comportamiento que ya para 1677 se había normalizado de manera tácita, a pesar de que la legislación eclesiástica lo prohibía, desde la realización de los Concilio Limenses. De este modo los únicos ingresos que el doctrinero debería de recibir son su sueldo y las limosnas voluntarias que recibía (29) pero en la realidad esto no se estaba cumpliendo.

Por otro lado es sumamente simbólico y expresivo el hecho de que un religioso vaya de casa en casa, no buscando evangelizar, sino cobrar la cuota del día. Esto nos

³¹⁰ Causa de capítulos... 1678 fols. 3r-v.

³¹¹ Causa de capítulos... 1678 fols. 73v-74r.

puede dar una idea de cómo se desenvolvía la vida colonial, con un funcionario religioso ocupado en asuntos terrenales, como su enriquecimiento y una población indígena buscando cómo responder a dichas exigencias. Por tanto, es totalmente lógico pensar que los indios seguían teniendo como sustento ideológico, de su organización socioeconómica y cultural, a su sistema de prácticas y creencias nativas. Estas, con el paso de los años, se habían acomodado en la clandestinidad y brindaban, a nivel comunitario y personal, mucho más respaldo que la religión cristiana cuyo representante máximo, a nivel local, el cura doctrinero, se pasaba de casa en casa exigiéndoles diariamente, so pena de azote, los frutos de su trabajo que, en condiciones coloniales, se habrán tornado más difíciles de conseguir. La acusación por lo tanto no es descabellada, en un contexto colonial, sino que era una de las tantas situaciones de explotación que se habían normalizado para ese entonces. Los indios también se quejaban de que el párroco cobraba por realizar entierros, bautismos (tercer capítulo)³¹² y por los derechos de matrimonio (cuarto capítulo).³¹³

SERVICIO ECLESIAÍSTICO	COSTOS POR PERSONA	
	ESPECIES	PRECIO
Bautismos	1 vela de cera de a real (niños).	4 reales en plata (niños). 5 pesos (general).
Entierros		5 pesos (general)
Matrimonios	6 velas de cera. 1/4 carne. 1 gallina. 1 pollo.	4 reales en plata. 4 reales de padrino. 6 pesos por misa.

De igual manera, en la séptima acusación, también se denuncia al doctrinero por cobros en lo referente a las primicias. Estas eran las ofrendas que le correspondían a la Iglesia por su condición de institución religiosa. En este caso, el cura Esquivel tenía el siguiente tarifario.³¹⁴

³¹² Causa de capítulos... 1678 f. 3r.

³¹³ Causa de capítulos... 1678 fols. 3r-v.

³¹⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 3v.

COBROS POR PRIMICIAS	
CONDICIÓN DE LOS INDIOS	COSTO
Casados	20 reales
Solteros (as)	10 reales
Viudas	10 reales
Ancianos y ancianas	10 reales
Impedidos	10 reales

Incluso el documento también agrega, que en el caso de las personas "impedidas", a pesar que no tenían "sementeras ni caudal",³¹⁵ los cobros no variaban sin importar que no poseyesen los medios económicos. Este tipo de situaciones no eran raras ya que desde el III Concilio Limense se advertía sobre la posibilidad de auxiliar a los indios más pobres para que reciban servicios religiosos como la confirmación:

... quando se da el sacramento de la confirmación no se les pida plata ni dinero alguno ni aún les persuadan a que lo traigan, antes a los yndios pobres el obispo les provea de candelas y vendas liberalmente, lo mismo se guarde en el bautismo cerca del capillo y candela... (Vargas Ugarte, 1951:328).

Sin embargo, en Maray, si los indios no cumplían con lo exigido, por el doctrinero, podían terminar encarcelados y despojados de sus bienes. Y en este punto el doctrinero no distinguía entre indios del común o personajes de cierta jerarquía dentro del pueblo ya que si algún alcalde se rehusaba a avalar los cobros del cura, este les quitaba "las baras" los "castiga, azota y aprisiona".³¹⁶

Nuevamente, si recurrimos a la legislación eclesiástica de la época, podemos comprobar, que al menos teóricamente, los cobros por primicias, entierros, bautizos y derechos de matrimonio, estaban expresamente prohibidos, a no ser que sean voluntarios. Así tenemos que en los sinodales de 1637, bajo el título: *Para que no lleven derechos a los indios por la administración de sacramentos ni por las sepulturas*, se menciona lo siguiente:

Por el capítulo 26 de la acción segunda del concilio provincial limense del año 1567 y por el capítulo 38 de la acción segunda del concilio provincial del año 1583 y por la

³¹⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 3v.

³¹⁶ Causa de capítulos... 1678 f. 4r.

cedula de su magestad de 19 de octubre de 1591 esta dispuesto que por la administracion de los santos sacramentos, ni por las sepulturas de los indios se les lleven derechos algunos. Y por el capitulo septimo del titulo segundo, libro cuarto de la constitucion de sinodales del dicho señor Bartolome esta mandado queno se pude llevar derechos algunos, ni por los casamientos de los indios, ni por las velaciones, ni que lleven velas para ellas. Declaramos y mandamos que todos los curas y doctrineros de este arzobispado guarden los dichos derechos y no los lleven a los dichos indios por ninguna administracion de cualquier sacramento...(Arias de Ugarte, 1637: 21).

El sexto capítulo nos muestra a un cura abusivo y licencioso:

... que desde que entro a servir a dicho curato se estaba sirviendo de treinta solteras haciendoles hilar cantidad de libras de algodón, fuera de esto ocupa a otras en la guarda de cantidad de gallinas que junta para remitir a esta ciudad para revender y dar de regalo a los que hacen por el. Y a la que les parece las estruja y quita la virginidad y todo lo fomenta el oficial Cristóbal y como es mozo por su parte hace otros agravios por su parte... (causa de capítulos... 1678 f. 3v, mi subrayado).

En este caso, lo primero que salta a la vista es que el doctrinero tenía treinta indias solteras para "hilar cantidad de libras de algodón", es decir se le acusa de poseer un obraje o taller de manufactura textil. El documento no señala, con exactitud, el nivel de productividad, ni mucho menos el margen de ganancia del párroco, pero si tomamos en cuenta ciertos criterios como el "ahorro en... salarios de hilatura, tejido y... la adquisición de materias primas" (Acosta 1982b: 25), podríamos hacernos una idea de las ganancias del doctrinero. Bajo esta premisa, siguiendo a Acosta, un doctrinero con obraje de productividad baja, solo en lo relativo a la fuerza de trabajo, podía obtener 3000 pesos, mientras que uno de alta producción, podría redituvar para el religioso 6700 pesos, estas cifras superarían entre 9 y 22 veces el salario promedio de todo doctrinero que era de 500 pesos para mediados del siglo XVII. Así tenemos, que para Acosta (Acosta 1982b: 28), el valor aproximado, del excedente apropiado por el religioso era el siguiente:

	Doctrina sin obraje	Doctrina con obraje Estimación baja	Doctrina con obraje Estimación alta
Fuerza de trabajo	200	3000	6700
Valor mercancías	?	?	?
Sínodo	500	500	500
Otros ingresos en dinero	3848	3848	3848
Total pesos	4548	7348	11048

Asimismo, ya desde el Tercer Concilio Limense (1582-1583) se señalaba, claramente, que los párrocos estaban impedidos de "tener yngenios y obrajes y qualesquier otras artes de granjerías. Porque los que han tomado a su cargo el ministerio de enseñar el evangelio de ninguna manera pueden servir juntamente a Dios y al dinero" (Vargas Ugarte 1951:345).

Lo mismo ocurre con la octava acusación donde se le acusa de no pagarle a “dos indios tributarios” por “la guarda de veinte mulas y diez bacas” a quienes adeudaba 88 pesos, además de otras deudas contraídas con indios de otros pueblos. Esto, violaba flagrantemente la legislación eclesiástica que señalaba desde el Tercer Concilio Limense:

...que ningún cura o doctrinero de yndios...presuma de exercitar algún género de mercancía o contractación con qualesquier yndios, ni allende de esto tener o criar qualesquier ganados, ni hazer sementeras, ni labranzas, ni viñas ni tener o alquilar bestias, o carneros de la tierra para llevar cargas ni hechar yndios a minas suyas ni alquilar yndios, finalmente ni tener grangerías o tractos con los mismos yndios, ni con otras cualesquier personas por medio de ellos (Vargas Ugarte 1951: 345).

Como hemos visto, desde el segundo al octavo capítulo las acusaciones eran claras y con marcados antecedentes históricos para sustentar su total verosimilitud.

Pero, paradójicamente, la defensa del doctrinero se constituye en la mejor prueba de que todas las denuncias en su contra eran reales, puesto que nunca niega las acusaciones sino que las justifica. Esto se explica porque, obviamente, el párroco se estaba dirigiendo a las autoridades eclesiásticas de la época, sus contemporáneos y les estaba manifestando lo que dentro de un contexto colonial, ante autoridades coloniales,

era totalmente normal y tolerable dentro de un sistema de esta naturaleza. De allí la importancia de esta clase de documentación ya que nos permite comparar lo que el sistema vetaba legalmente, pero que en la práctica era totalmente permitido. Esto da como resultado un doctrinero poco preocupado en incriminarse en aspectos considerados "normales" (exacciones económicas, abuso de autoridad, etc.) pero sumamente diligente y cuidadoso en asociar a los indios con aspectos, que él sabía perfectamente tendrían mucho más impacto en el criterio colonial de los jueces (por toda la carga cultural y social que encerraba) como son las actividades "idolátricas".

Así tenemos, que un argumento recurrente del doctrinero, para defenderse de los cobros indebidos, era recurrir a la llamada "costumbre inmemorial", que bajo su perspectiva eran "ofrendas voluntarias" que los indios le entregaban por su condición de párroco del pueblo. Bajo este concepto, las exacciones económicas (cobros indebidos ya sean dinero, productos o los trabajos no pagados) no existían ya que se trataban de contribuciones "voluntarias", obtenidas "sin ninguna violencia", y que fueron practicadas por los anteriores doctrineros, sin que hayan recibido un castigo por ello.³¹⁷

Es decir, estaba apelando a que, si todos lo hicieron por qué él debería ser considerado culpable. Por tanto no era una demostración de su inocencia sino la muestra palpable de la normalización del abuso colonial, frente al cual las autoridades eclesiásticas no podían hacer gran cosa por lo generalizado y cotidiano del problema.

Estos cobros y exacciones económicas, disfrazadas de ofrendas, como bien señaló Chapman (1979), eran parte de las llamadas "prestaciones personales" que formaban parte de un entramado de relaciones sociales de explotación, implementado por los españoles (Chapman 1979: 1) y que precisamente, obtenían su "legitimidad, en la "costumbre o posesión inmemorial" (9).

Cabe recordar, que Luis Alberto Chapman realizó un interesante trabajo en la región de Ayabaca, serranía de Piura, acerca de los mecanismos de dominación colonial en dicha zona. Si bien es cierto el marco temporal (1782-1803) y geográfico, difieren con los de mi trabajo, es importante notar que determinadas estructuras, conceptos y prácticas coloniales seguían vigentes para la época, demostrándose que no fueron solamente producto de la coyuntura, sino que se convirtieron en una constante social que servía como medio de dominación colonial. En este sentido, el "respeto" a la "costumbre inmemorial" se constituyó en una estructura colonial de dominación que pervivió hasta el siglo XIX.

³¹⁷ Causa de capítulos...1678 fol. 52v-53r.

Ahora, es interesante notar que esta escena, de un religioso apelando a "tradiciones inmemoriales" para justificar sus abusos, no era nueva para los juristas coloniales, ya que la prohibieron expresamente.

Por ejemplo, cuando al párroco se le acusó de recibir productos (velas, pollos, gallinas), por concepto de “casamientos y velaciones”, el párroco no lo negó por:

... estar introducto por costumbre practicada con todos mis antecesores sin averles hecho a ninguno de ellos cargo de averlos recebido en que manifiestamente se conoce la mala voluntad que me tienen pues solo a mi me la hacen, no pidiendo lo sobredicho al que no lo quiere dar y recibiendo solo del que voluntariamente lo trae si yo no introduxe la dicha ofrenda en los casos referidos sino que la halle asentada con todos mis antecesores sin que a ellos se les ubiesse pedido cosa alguna, ni hecho cargo ni capítulo por avelos llevado... (causa de capítulos... 1678 f. 53v, mi subrayado).

De la misma forma cuando se le acusó de recibir “ofrendas” por los bautismos (tercer capítulo) el cura señaló:

... Y por lo que tocan los bautismos confieso aver recibido las ofrendas que voluntariamente a querido dar sin hacerles violencia y assi es menos justificado lo que por esta causa se me imputa de culpa porque la ofrenda es acto de virtud de religión y no malo de su naturaleza como da a entender el escrito del Protector General sino loable y santo y que la Iglesia generalmente lo practica... (causa de capítulos... 1678 f. 52v, mi subrayado).

Al igual que en el anterior caso el doctrinero argumentó que no obligaba a nadie y además agrega en relación a las “ofrendas” que:

...solo puede constituir delito si se hiziera con apremio en la dadiva y en la cantidad pero siendo libre y voluntaria en una y otro como lo a sido no hay sinodal que la prohiba y asi la costumbre en esta parte tiene lugar porque no se introduce en contribución que de su naturaleza es mala por que el modo quando no le ay indigno ni violento no a de hacer malo el acto que de su naturaleza es loable... (causa de capítulos... 1678 f. 52v, mi subrayado).

Así también cuando se le pregunta al doctrinero si hacía cobros excesivos a los indios o si pedía determinados productos ya sea para bautizarlos, por realizar entierros o por casarlos, dijo que:

...no lleva cosa y que suelen voluntariamente como es costumbre generales en todas la Iglesias hazer alguna ofrenda en dinero o en cera sin que se les ponga en ello apremio ni se les pida sino como dicho tiene siendo de su voluntad y esta es la verdad... (causa de capítulos... 1678 fols. 39v-40r, mi subrayado).

De igual forma, respondió a los cargos del séptimo capítulo que lo acusaban por cobros excesivos a “los casados, solteras viudas, viejos y viejas”:

Dixo que lo que pasa es que por ser costumbre de tiempo inmemorial que los yndios casados paguen por razón de las primicias veinte reales y los solteros y solteras viudos y viudas que tienen chacra diez reales ... y de tal suerte es falso el decir que le apremia que oy le deben mas de tres años de primicias... (causa de capítulos... 1678 fols. 42v-43, mi subrayado).

La misma explicación es proporcionada para justificar que se haga trabajar a los indios y no pagarles nada:

...lo que pasa es que quando entro a ser cura hallo que era costumbre que le daban un que servia al cura en guardarle las mulas sin que dijeran que se le avia de pagar cosa alguna mas de darle de comer como comia en casa de este confesante y que ningun cura pago cosa alguna... (causa de capítulos... 1678 fols. 43v-44r, mi subrayado).

Esquivel ahonda en el tema, señalando, que el uso de la “costumbre inmemorial” es perfectamente válida, poniendo como ejemplo que la posesión de “vienes raíces” puede por “derecho” “prescribirse” permitiendo a que algo “que no es propio se haga tal con el curso del tiempo”.³¹⁸

Sin embargo, cabe recordar que la legislación eclesiástica, normaba los cobros de este tipo, señalando que los indígenas, podían dar productos al doctrinero solo si era de manera voluntaria (Acosta 1982: 119-120), pero, tal parece, que esto se relativizó al punto, que lo “voluntario” se convirtió en una obligación, no exenta de coerción, a la

³¹⁸ Causa de capítulos...1678 f. 53r.

que se llamó, eufemísticamente, “costumbre inmemorial”. Al respecto es interesante notar como el Tercer Concilio Limense abordaba el tema de las dádivas "voluntarias":

...declara el santo synodo que assi los que dan como los que reciben qualquier cosa por las ordenes con qualquiera color que sea, yncurren ipso facto en las penas que estan puestas por el derecho, y que ninguna costumbre escuse en esta parte, ni se a de admitir por disculpa...declarando que no ha lugar alegar en esta parte costumbres algunas... pues son antes abusos y assi se han de llamar (Vargas Ugarte 1951: 336, 338, 339, mi subrayado).

Es decir para el mismo sistema colonial un doctrinero no se podía excusar o disculpar usando el argumento de la "costumbre", ello en función a la copiosa información y a los antecedentes históricos que se tenía sobre religiosos corruptos y abusivos. Por lo tanto, la misma normativa eclesiástica colonial, asociaba la llamada "costumbre inmemorial" con el abuso.

Pero, como estamos apreciando, la realidad distaba mucho de la legalidad y en especial cuando estas exacciones databan de mucho tiempo atrás. Por ejemplo, en el marco del Segundo Concilio Limense (1567), se buscó elaborar una normativa para las doctrinas, con el objetivo de poner un alto a los abusos económicos de los doctrineros, estableciéndose, que el párroco cuente con un salario, que no realice ningún trato con los indios, que no tenga propiedades inmuebles en las doctrinas, que no esté “amancebado” o sea un mal ejemplo de vida. Estas disposiciones fueron aplicadas durante el gobierno del virrey Toledo (1569-1581) (Carcelén 1994: 58). Pero, al final, muchos doctrineros cobraban por administrar los sacramentos exigían servicios personales de todo tipo, así como productos agrícolas y ganaderos, quedando claro que las reformas Toledanas no surtieron ningún efecto, intensificándose y consolidándose este mal comportamiento, en el siglo XVII (59)³¹⁹ y que como vemos, en este caso, se siguieron dando como parte de un sistema colonial que basaba su dominio precisamente en prácticas de este tipo.

Sin embargo, y a pesar de que el doctrinero se esforzaba por demostrar que estas prácticas eran “costumbres inmemoriales” avaladas por los mismos indios, llama la

³¹⁹ Carlos Carcelén realiza un interesante recuento de una serie de exacciones y abusos cometidos por los doctrineros de la sierra central limeña, comprobándose, en su accionar, que las reformas que estaban destinadas a parar los abusos económicos, eran letra muerta. Ver: Doctrinas y doctrineros de la Sierra Limeña. Siglos XVI y XVII (1994). Asimismo, muchos de los doctrineros procesados eran absueltos o persistían en su mal comportamiento, lo cual revelaba que en un contexto colonial como este, dicha conducta, a pesar de las regulaciones que el mismo sistema quería imponer para preservar el orden, era permitida por ser funcional al sistema.

atención que estos hayan señalado, durante el juicio por capítulos de 1678, que tuvieron que “sacar provisiones” para evitar que el párroco continúe con sus cobros excesivos,³²⁰ eso sin contar que desde 1675 ya se registraban quejas contra el doctrinero.³²¹ Además agregaron que el cura, por las exacciones realizadas, debe “muchos pesos”, a los indios, los cuales debe de “restituir y pagar”, exigiendo que sea castigado, conforme a “lo dispuesto por los sinodales, concilios y reales cédulas de su magestad”.³²²

Por ello el protector de los naturales, Alonso Hurtado de Mendoza, denunciaba que la “costumbre inmemorial”, defendida por el doctrinero, carecía de todo respaldo y valor, pues era una práctica, que “conforme a su naturaleza”, no podía ser buena.³²³ Asimismo, en una primera instancia, el protector señalaba, con respecto a las acusaciones, que todas estaban probadas “por la ynformacion sumaria dada por los capitulantes” y también por la “misma confesión” del doctrinero.³²⁴ Con estas declaraciones, los indios se mostraban confiados en que el proceso se resolviera a su favor. Más aún cuando el procurador de los naturales, Joseph Mexía de Estela, manifestaba, que dichos cobros contravenían lo establecido por “el arancel y sinodales que dan forma a este expecie de ofrendas las quales deven ser siempre voluntarias y en ningún tiempo...ser violentas”.³²⁵ Esto ponía en evidencia que dichas prácticas eran claramente ilegales. Y tal parece que las autoridades eclesiásticas, que recibieron la denuncia, también creían lo mismo, puesto que adjuntaron en el proceso la normativa estipulada por la Iglesia.³²⁶

Por todo esto y atendiendo a los antecedentes mencionados anteriormente, es posible señalar que dichos cargos eran verdad y que el argumento de la “costumbre inmemorial” era una estrategia, del doctrinero, para cubrir sus delitos, siendo el perfecto ejemplo de una práctica cotidiana no legal, pero si totalmente funcional en doctrinas como la de Santiago de Maray. Al respecto Guamán Poma señalaba que:

Cómo los dichos padres de la doctrinas tratan y contratan con sus personas y por otra persona, haziendo muchos agrauios y no les pagan. Y con color de la paga le ocupa muy muchos yndios y no ay rremedio en todo el rreyno (Guamán Poma, 561 [575], c.1615).

³²⁰ Ver Cap. 2.3.7. Pág. 110.

³²¹ Ver Cap. 2.1. Pág. 69-71.

³²² Causa de capítulos... 1678 f. 3v.

³²³ Causa de capítulos... 1678 f. 48r.

³²⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 48r.

³²⁵ Causa de capítulos... 1678 f. 74r.

³²⁶ Causa de capítulos... 1678 fols. 9r-11r.

Esquivel sabía perfectamente que estaba impedido de cobrar por administrar los sacramentos, tal como lo señalaban las leyes coloniales y es esta la razón, de sus reiteradas menciones a una costumbre “voluntaria” y “ancestral” para poder tapar sus evidentes actos ilegales.



El padre de doctrina amenaza a la tejedora andina que trabaja por orden suyo
(Guamán Poma, 564 [578], c 1615).

Mención aparte es lo concerniente a la sexta acusación en lo referente a posibles abusos sexuales por parte del doctrinero. Los indios manifestaron que a las indias “que le parece las estruja y quita las virginidad y todo lo fomenta el fiscal Cristóbal”.³²⁷ En este punto, es interesante notar que prácticamente todos los testigos de los acusadores, desconocen o niegan que tal cosa ocurriera. Por ejemplo, el cacique del pueblo de San Agustín de Puñún, fue el primero en señalar que la acusación del abuso sexual es una falsedad:

... y en lo demas que contiene la pregunta no tiene noticia antes si es falso y contra toda verdad lo que se le opone a dicho cura sin tener a que atribuirlo mas que a la persona que escribió dichos capítulos que sin averlo consultado con la parte se arrojó oponer semejante atrosidad... (causa de capítulos... 1678 f. 26v).

Sin embargo, sobre este punto, Pierre Duviols señala que está ampliamente documentado, entre otras características negativas, que los doctrineros eran individuos dados a los excesos y al libertinaje (Duviols 1977 [1971]: 399). También agrega, citando a Guamán Poma, que los curas tenían a su disposición harenes (*acllaconas*) formados por las indias más jóvenes y que además ocupaban a “unas yndias en la cocina o fuera de ella que le sirve como su mujer casada y otras por mansebas y en ellas tiene veinte hijos públicos y notorio...” y que además, citando al Marqués de Oropesa: “Es lo mismo sacar un fraile de un convento y enviarle a una doctrina, como a un caballo de una caballería y soltarlo con un hato de yeguas. Para decirlo en una palabra la doctrina en los frailes es la relajación en las ordenes” (399). De esta forma, si bien es cierto, los testigos no se animaron a sostener esta acusación, existen numerosos antecedentes históricos que confirman que dichas conductas eran la constante en las doctrinas de indios durante la colonia.

Finalmente, se denunció al párroco porque “esta acostumbrado a azotar a los alcaldes ordinarios” y a quitarle sus *baras*.³²⁸ Todo ello con la ayuda de su fiscal Cristóbal Malqui. Al respecto, Esquivel manifestó que sí los azotó. Esto era más que

³²⁷ Ver nota 172. Pág. 98.

³²⁸ El documento señala que el Licenciado Juan de Esquivel y Águila mando a azotar a cuatro alcaldes ordinarios. Aparte menciona que les quitó las *baras* y mandó a azotar con su fiscal a los alcaldes de Santo Domingo de Jucul, Martín Chagua Malqui (quién recibió cincuenta azotes por solo decir que hay caciques que pueden juntar los productos que el párroco solicita al pueblo), al alcalde de Parquin Diego de Baltasar (a quién dio treinta azotes por no darle ocho gallinas, ocho borregos y ocho pollos) y a Sebastián López (a quien le quito “la ropa... y le baño en su sangre de apuros puñetes y bofetadas” por no darle “papas buenas”) (causa de capítulos... 1678 fols. 4r-v).

suficiente para confirmar la denuncia ya que violaba abiertamente la legislación eclesiástica que prohibía este tipo de castigos. Sin embargo, automáticamente, justifica su accionar, alegando que se debió a que no aprendían el catecismo, pero que obró con moderación:

... dixo que lo que pasa es que algunos alcaldes en días de fiesta... preguntándoles y explicándoles lo que deben saber por el catesismo hallándoles que no lo saben los a reprehendido repetidas y viendo que no se enmiendan los ha hecho azotar a los fiscales con mucha moderación para que tengan y los demás exemplo y a lo demás que se le a preguntado niega haberlo azotado ni castigado en la forma que dizen... (causa de capítulos... 1678 fols. 45r-v, mi subrayado).

Además, según los indios, el cura no dudó en “dar muchos puñetes en la cara” sacándole “sangre de la nariz” a un indio llamado Lorenzo Estrella por cuestionar un cobro excesivo del cura. El documento señala que el párroco mandó a cobrar las primicias a Lorenzo Estrella,³²⁹ por la cantidad de “veinte reales de los indios casados y de los solteros viudas y solteras a diez reales”. Ante esta orden el indio, respondió que no es “la costumbre porque siempre han pagado cuatro reales”. También se menciona que el cura salía de “casa en casa” sacando “las mantas y frezadas y lo que hallaba en sus casas y se lo llevaba” haciendo apresar a mujeres y hombres “como si fuera juez”.³³⁰

Estas acusaciones, describen al religioso como un personaje abusivo que se tomaba atribuciones que no le correspondían y que cobraba más de lo debido contraviniendo abiertamente las leyes.

Al igual que en casi todas las acusaciones anteriores, el doctrinero no se molestó en negar los cargos, sino mas bien los aceptó pero bajo un marco justificatorio, a pesar que la legislación eclesiástica prohibía cobros o maltratos contra los indios, al menos en el plano legal. Por ejemplo, Pierre Duviols señala que en el Segundo Concilio Limense se establecía que:

Los castigos corporales y los distintos grados de su aplicación, no son mencionados en las constituciones. Además, se prohíbe que en adelante los curas golpeen o castiguen a los indios: “todos los ministros de la iglesia traten humanamente y con amor a los

³²⁹ Este indio ladino, del pueblo de San Agustín de Puñún, al momento de dar su testimonio no mencionó nada sobre su agresión ni mucho menos dio detalles de la misma (causa de capítulos... 1678 fols. 26v-27r).

³³⁰ Causa de capítulos...1678 f.4r.

indios... y que ningún cura, ni visitador castigue o hiera y azote por su mano a indio alguno, por culpable que sea... (Duviols 1977 [1971]: 235, 236).

Sin embargo, Duviols también es plenamente consciente que “estas disposiciones no significan... el fin de los castigos corporales” (236). De esta forma, el doctrinero, admite haber golpeado a “algunos alcaldes” pero no a los que le señalan (los cuatro de la acusación). Por el contrario responsabilizó, por esa acción, al cacique o curaca del pueblo admitiendo que solo golpeó y azotó a Sebastián López por la venta de unas papas en mal estado, lo que ocasionó una discusión entre ambos, donde el cura le dijo ladrón a Sebastián López y este le replicó que “el lo hera”. Ante esta actitud, Esquivel “le dio dos o tres puñetes y lo derribó en el suelo así por el atrevimiento como por el ejemplo que avian de tener los demas yndios para que no se le atrebiesen a perderle el respeto y no obstante quiso otra vez venirse para enbestir a este confesante con que lo agarro y hizo que el fiscal lo azotase”.³³¹ Igual suerte corrió otro indio, Lorenzo Estrella, a quien le dio “dos o tres bofetadas porque tambien le perdio el respeto”.³³²

³³¹ Causa de capítulos... 1678 fols. 46 r-v.

³³² Causa de capítulos... 1678 f. 46v.



Verdugo: el padre de doctrina castiga cruel e indiscriminadamente (Guamán Poma, 582 [596], c 1615).

Sobre este tema, Felipe Guamán Poma de Ayala manifestaba que, contrariamente a lo confesado por el doctrinero, los párrocos tenían fama de ser hombres crueles que no tenían miramientos a la hora de realizar sus castigos o emprender sus venganzas:

Que los dichos padres y curas son muy brabos; castigan a los dichos fiscales y sacristanes y cantores y muchachos de la dotrina. Castigan muy cruelmente como a negro esclabo con tanto mal y daño y trauajo y le ocupa cin dexalle; se ausentan y se huyen y le pone crillos y corma. Con ello se mueren los dichos yndios y en este rreyno y no ay quien le faboresca (Guamán Poma, 569 [583], c. 1615).

También agrega que:

... los dichos padres de las doctrinas son verdugos. Porque ellos con sus personas y manos o con sus fiscales y alcaldes lo castiga y rronda de noche y de día por las casas y calles, entrando a quitalle sus comidas y hijas. Y todo el día pasea por las calles como rrufián y salteador en este rreyno cin temor de Dios y de la justicia.

Que los dichos padres, curas de confición son tan locos y coléricos y soberbiosos y brabos como leones y sauen más que sorra. Quando confiesa a los yndios o a las yndias, danle de puntillasos y bofetones y mugicones y le da muchos asotes. Y por ello se huyen de la confición y encubrin sus pecados (Guamán Poma, 583 [597], c. 1615).

Por lo tanto, con todos los antecedentes históricos, es importante señalar que el castigo corporal practicado por Esquivel, bien podría constituirse en un elemento funcional dentro del sistema colonial cuyo objetivo era "asegurar y mantener la estabilidad del régimen de explotación; doblegar su voluntad [la de los indios] y someter su resistencia" (Chapman, 1979: 31), a pesar de que la legislación colonial, señalaba la prohibición de estas prácticas.

De esta forma, el sistema colonial, encarnado en el doctrinero, normalizaba continuamente la violencia como un medio de control social y una forma de hacer política (25). De allí que la siguiente descripción, acerca de los doctrineros, se acerque mucho a la realidad:

... eran soberanos y señores de horca y cuchillo, porque ellos azotan, hacen elecciones de alcaldes a su beneplácito (Chapman, 1979: 30).

Sin embargo, contrariamente a lo que se cree, este mecanismo no consolidó un sistema colonial que reprodujo relaciones sociales maniqueas, de explotadores y explotados que no tenían capacidad de reacción. Muy por el contrario, esta normalización de la violencia, formó parte de un sistema colonial, asociado con un "contrato social" donde los indios, a pesar de las limitaciones y abusos, tuvieron capacidad de respuesta expresada en las causas de capítulos, que servían precisamente como un mecanismo de regulación del sistema. Y si bien es cierto, los indios, tenían limitadas y pocas posibilidades, de salir airoso, la sola denuncia se constituía en un trámite engorroso y costoso para los curas denunciados.

De esta manera Esquivel apeló a su celo y "estricta" disciplina religiosa para justificar su comportamiento. Esto implicaba aceptar el "respeto" a las llamadas "costumbres inmemoriales", que obviamente, lo beneficiaban económicamente y le daban un amplio marco de acción en el cual se trasgredían abiertamente las leyes coloniales, sin que ello impida que admitiese un comportamiento a todas luces violento pero que siempre encontraba justificación.

El continuo desgaste de las relaciones doctrinero-indios terminaron decantando en agresiones físicas y en la aparición de pequeñas escaramuzas judiciales desde 1675, que obligaron al cura a "apretar las tuercas" y poner en vereda a los indios, dando una muestra de su autoridad y atacando directamente al corazón de sus prácticas culturales. Esta fue la gota que rebalsó el vaso. Y es que los indios de este pueblo podían soportar la explotación pero no una humillación directa a sus deidades. El frágil equilibrio colonial se había quebrado. Lo que siguió fue la otra parte de la historia, conformada por indios "idólatras" acompañados de un cura deshonesto y violento que recibía una respuesta consensuada por parte de sus feligreses indígenas, debido a la importancia social que encerraba el ritual y las deidades locales que habían sido destruidas, todo ello dentro de un contexto de exacciones económicas cada vez más abusivas.

Entonces, las causas de capítulos entabladas por los indios de Santiago de Maray, atendiendo a los estudios y antecedentes, presentaban pruebas, o en todo caso, dudas más que razonables, que pueden llevarnos a concluir, que estábamos frente a un párroco reprehensible y propenso a ser amonestado, ya que sus acciones para nada son una

excepción, sino una constante en la época. Los testimonios, en contra del cura, reafirman la idea principal de las acusaciones: El cura Juan de Esquivel y Águila desde que entró a dicho curato, lo hizo con la idea de enriquecerse a costa de la explotación indígena. Sin embargo; a pesar de lo injusto de la situación, esto no era extraño para los indios, acostumbrados a este tipo de comportamiento abusivo de los curas.³³³ Los requerimientos económicos de Esquivel eran en extremo abusivos y rompieron una especie de “tácito contrato social colonial” que existía en el pueblo de Santiago de Maray. Esta precaria estabilidad, que de por sí estaba asentada sobre estructuras coloniales injustas e inequitativas se agravó con los excesivos requerimientos del doctrinero. Ni el cura Esquivel, ni los indios tenían que hacer muchos esfuerzos para inventar cargos en su totalidad, simplemente debían de llevar parte de la realidad a los papeles, y eso era más que suficiente para encauzar o moldear las voluntades tanto del párroco como de los indios y activar el aparato judicial colonial.

Este caso es un ejemplo, muy interesante, de como la maquinaria legal colonial expuso las pugnas cotidianas a través de dos juicios (“idolatrías” y capítulos)³³⁴ que analizados de manera conjunta y cruzada, manifiestan conexiones y diferentes motivaciones.

3.4.- Personajes y conexiones entre el juicio por "idolatrías" y el de capítulos

En esta parte del trabajo, explicaré las conexiones existentes entre determinados personajes y hechos, presentes tanto en el juicio por “idolatrías” como en el de capítulos, que me permitirán consolidar la interrelación entre ambos procesos y a su vez poder comprender la génesis de los juicios por capítulos en los sucesos que suscitaron la investigación por "idolatrías".

De esta forma, otro elemento, que vinculó a ambos procesos (“idolatrías” y capítulos), es la identidad, por ejemplo, de los indios capitulantes de 1678 y sus

³³³ Al respecto Lavalle menciona:

Todo esto no pudo sino inducir a pensar mas aún a los vencidos de la conquista que la nueva religión formaba bien parte integrante del nuevo sistema social y económico que se le imponía pues el comportamiento de aquellos que estaban encargados de transmitírsela no difería a menudo de los del encomendero, del corregidor del hacendado o del minero... (Lavalle 1982: 168).

³³⁴ El primer ejemplo de una situación parecida es, precisamente, el juicio, dirigido por Francisco de Ávila, y que dio inicio a las campañas de extirpación de “idolatrías” en Huarochirí (1609) y que como ya vimos estaba profundamente relacionado con una causa de capítulos que los indios le interpusieron al mencionado párroco. Ver Cap. 0.7.2. Págs. 31-35.

conexiones con los especialistas religiosos procesados en 1677. Así tenemos a los siguientes personajes, entre los que se incluyen desde el mismo doctrinero hasta el Bachiller Agustín de Oruña, cuyas motivaciones, expuestas al cruzar la información de las "idolatrías" y capítulos, revelaban una evidente interrelación entre ambos procesos:

- **Juan de Esquivel y Águila**: Estaba a cargo de la doctrina de Santiago de Maray, aproximadamente desde 1672.³³⁵ Anteriormente había laborado en la doctrina de Huarochirí, lo cual supone una experiencia importante en temas de "idolatrías", dada la trascendencia histórica del mencionado lugar, ya que allí se originaron las Campañas de Extirpación. Asimismo, Pierre Duviols hizo eco de las declaraciones de Esquivel, manifestadas en la investigación por "idolatrías" de 1677, que señalaban: "Me persuado que todo el Arzobispado está corrupto de idolatrías". (Duviols 1977 [1971]: 433).

Por otro lado, generalmente, los visitantes de "idolatrías" eran enviados a distintos pueblos para realizar sus averiguaciones, pero en el caso de Esquivel, fue nombrado "juez visitador de idolatrías" en su misma doctrina de Santiago de Maray.

Esto le daba una enorme ventaja y un gran marco de acción para identificar y destruir los ritos y deidades andinas. El resultado de estas acciones, como sabemos, está íntimamente ligado a un juicio por capítulos entablado por sus indios feligreses. En ambos juicios ("idolatrías" y capítulos) el doctrinero utilizó, la investigación por "idolatrías", en su favor. Así tenemos, que gracias a sus primeras pesquisas e informe detallado,³³⁶ sobre los avances de la evangelización, logró que las autoridades eclesiásticas, no solo le den la razón en lo concerniente al "estado miserable" de las doctrinas de indios, sino que lo nombrasen "visitador de idolatrías" para su propia doctrina de Santiago de Maray. Asimismo, en el juicio por capítulos de 1678, el religioso usó, como argumento de su defensa, la investigación por "idolatrías" como motivo real de las acusaciones en su contra, ya que todo se trataría de una simple venganza.

Esquivel, con su accionar, bien podría constituirse en un caso tipo de doctrinero preocupado por las exacciones económicas que supo usar a su favor, el

³³⁵ Según su propia confesión, del 21 de abril de 1679, el doctrinero llevada en la doctrina de Maray, aproximadamente, "poco más de seis años". Ver Cap. 3.2. Pág. 136. Nota: 281. Esto es cierto porque para el 15 de noviembre de 1672, la doctrina de Huarochirí, en la que había trabajado antes de llegar a Maray, ya se encontraba "vacante", es decir sin párroco y a la búsqueda de un reemplazo. En aquella oportunidad se señalaba, que la doctrina de "Guarochirí está vacante por promoción del bachiller don Juan de Esquivel y Águila, su último poseedor" (ver: Sección Concursos 1672-1673, legajo V expediente 6).

³³⁶ Ver Cap. 2.2.5. Págs. 83-84.

"descubrimiento" de los cultos andinos coloniales. No se preocupó mucho en desmentir las denuncias en su contra sino más bien justificarlas bajo el respeto a la "tradición" o "costumbre inmemorial".

- **Antonio Criollo**: Este era uno de los indios capitulantes,³³⁷ quien, según su propia confesión, era natural de Santiago de Maray³³⁸ y uno de los que encabezó la denuncia por capítulos contra el doctrinero. Sobre él, Esquivel mencionó lo siguiente, en su segunda confesión:

...y del pueblo de Marai Antonio Criollo comprehendido en la misma ydolatria que demas de aver delatado de si es hijo de Gonzalo Paico el mayor ministro de docmatisador de sus gentilismos ydolatrias y supersticiones procesados todos como consta de los autos originales de esta materia que pido se reconozcan para la resolución de este punto y de terminación de esta causas.³³⁹

El doctrinero identificó a su acusador, Antonio Criollo, como hijo de Gonzalo Paico. Esta información fue corroborada por el pachacuraca y principal del pueblo de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe Pacha, que era uno de los testigos del doctrinero en el juicio por capítulos de 1678.³⁴⁰ Él fue el único en señalar que el mencionado indio (Antonio Criollo), era hijo de uno de los acusados por "idolatrías:

A la treinta y cinco pregunta dixo este testigo que save por averlo visto que dicho cura prendió gente de los pueblos de Maray y Puñun asi hombres como mujeres comprehendidos en la causa de la ydolatria y que asi mismo save y conoze a Antonio Criollo uno de los capitulantes que es hijo de uno de los comprehendidos en la causa de ydolatria de que se podrá inferir como dicho tiene en otras declaraciones averse movido dichos capitulantes y vengarse... (causa de capítulos... 1678 fols 129r, mi subrayado).

Si bien es cierto, ningún otro testigo confirmó esta filiación, es interesante notar que una autoridad colonial andina sí lo hace, más aún cuando el cruce de informaciones con el

³³⁷ Ver Cap. 2.3.2. Pág. 97. Nota 169.

³³⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 1r.

³³⁹ Causa de capítulos... 1678 f. 50r., mi subrayado.

³⁴⁰ Ver nota 255. Pág. 119.

juicio de “idolatrías” de 1677, nos permiten determinar que ambos personajes aparecen implicados.

En primer lugar, Gonzalo Paico era uno de los tres acusados como “ministro de ydolatria”, lo cual está ampliamente documentado en el expediente de 1677³⁴¹ quedando claro su importancia social y religiosa. En aquella oportunidad, se señaló que Paico, era natural del pueblo de Santiago de Maray y que era uno de los sacerdotes que participó en el ritual de la limpia acequia y la adoración a dos cerros: Guanpucani y Caruayacolca, siendo además adivino y curandero.³⁴²

Por su parte, Antonio Criollo, antes de convertirse en el indio capitulante de 1678, es mencionado tres veces, y en distintas facetas, en el juicio de 1677. Primero como acusado, luego como pregonero y finalmente como un “idólatra arrepentido”. En el primer caso, el 5 de agosto de 1677, Juan Gutiérrez, otro de los indios acusados como “idólatra” principal, señaló que Antonio Criollo era una de las personas que le “mingaron” (ofrendaron) para recibir salud o para saber acerca de su futuro.³⁴³ En el segundo caso, el 14 de noviembre de 1677, se mencionó que, Antonio Criollo, fue el pregonero encargado de comunicar la carta de edicto a unos indios “idólatras” prófugos.³⁴⁴ Finalmente el 19 de noviembre de 1677, el mencionado personaje, aparece en una lista de treinta y tres “idólatras” auto inculpados y “arrepentidos”.³⁴⁵

Esto comprueba que, efectivamente, Antonio Criollo, sí estuvo comprometido, o al menos estaba al tanto, del juicio de 1677. Por tanto, teniendo en cuenta sus antecedentes y su condición de “idolatra arrepentido”, lo cual además quedó registrado en los archivos eclesiásticos, llama la atención que se arriesgase tanto, a no ser que tenga motivos realmente poderosos, que lo hayan impulsado a sumarse a la acusación por capítulos de 1678, como un posible parentesco. En efecto, pudo ser un error de cálculo ya que tal vez pensó que los cargos y el accionar del doctrinero Esquivel eran tan evidentes que nadie se fijaría en el detalle de su filiación y participación en actos “idolátricos”.

Asimismo, Antonio Criollo, jamás realizó sus descargos o se atrevió a desmentir que Gonzalo Paico sea su padre. Más bien es muy llamativo que el protector de los naturales, en el juicio por capítulos, afirmara que ninguno de los principales acusadores, fue encausado en la acusación de “idolatrías” de 1677, lo cual como acabamos de notar,

³⁴¹ Ver Cap.2.2.3. Pág. 76.

³⁴² Causa criminal cerca de la ydolatria... 1677 f. 3r.

³⁴³ Ver Cap. 2.2.6. Pág. 88. Nota: 134.

³⁴⁴ Ver Cap. 2.2.7. Pág. 91. Nota: 155.

³⁴⁵ Ver Cap. 2.2.8. Pág. 92. Nota: 161.

en el caso de Antonio Criollo, es totalmente falso. Esto nos lleva a pensar que efectivamente, el mencionado indio tenía una relación de parentesco con uno de los acusados por "idolatrías" en el juicio de 1677.

- **Cristóbal Malqui**: Era el "fiscal mayor" de la doctrina de Santiago de Maray, específicamente del pueblo de Tongos, tal como consta en el juicio por "idolatrías" de 1677. Como tal, era un cercano colaborador del doctrinero. Esto se ve corroborado porque en la denuncia por capítulos, presentada por los indios en 1678, este personaje es señalado como el "verdugo que ejecuta los castigos" ha pedido del doctrinero Juan de Esquivel y Águila.³⁴⁶

Ahora, si recordamos el accionar del Cristóbal Malqui, en el juicio por "idolatrías" de 1677, tenemos que este personaje fue el que advirtió al doctrinero Juan de Esquivel y Águila, que uno de los tres acusados de hechicería, el indio Juan Gutiérrez, le había consultado, si estaba implicado en alguna investigación por "idolatrías" y que si, ese era el caso, le diera aviso.³⁴⁷ Esto, como se sabe, desencadenó que el doctrinero detenga, no solo a Gutiérrez, sino también a los otros dos implicados por temor a una posible fuga. Es importante remarcar que el cargo de "fiscal mayor" de la doctrina, estaba asociado con los colaboradores o auxiliares indígenas de los doctrineros. Sobre este punto Duviols señala que, ante el fracaso de los auxiliares laicos españoles, la iglesia decide recurrir a los llamados auxiliares indígenas: alguaciles, fiscales, coadjutores y también tucuiricos o síndicos (Duviols 1977 [1971]: 281- 282).

Se remarca la enorme importancia de estos auxiliares, en el proceso evangelizador, al punto de catalogarlos como "la pieza clave de la empresa evangelizadora" (id.). Con poderes casi ilimitados en el pueblo, eran elegidos entre los indígenas de más confianza teniendo como función llevar al día el registro de los indios, conducir a los indios a misa y "supervigilar la vida domestica... (informando)...al cura de los que andan en borracheras o van a mochar guacas" (283).

Por su parte, Griffiths, señala, que el auxiliar del párroco "en los pueblos de indios, [era] un catequista nativo que colaboraba como ayudante del cura, párroco o doctrinero en las funciones de este" (Griffiths,1998 [1996]:350). Estos personajes eran, como bien señala Duviols, un "cuerpo de polizontes y espías [que] estaban provistos de grandes poderes y a menudo abusaban de ellos" (Duviols 1977 [1971]: 283). Es decir,

³⁴⁶ Causa de Capítulos... 1678 f.7r. Ver Pág. 98. Nota 172.

³⁴⁷ Ver 2.2.2 Pág. 76.

Cristóbal Malqui era una especie de policía de las "buenas costumbres" que se activaba a voluntad y conveniencia del doctrinero, por lo que no será raro encontrar su nombre implicado en diversos sucesos. Por ello el 5 de octubre de 1677, Malqui fue uno de los diez testigos en el juicio por "idolatrías". En aquella oportunidad Malqui manifestó como el cantor del pueblo, Domingo Rupay, le confesó la existencia del mochadero Llaullacayan, también reveló el nombre de Juan Quispi, quien fue el indio que acusó directamente a los tres responsables de las prácticas "idolátricas" en 1677 (esto será corroborado, después, por el mismo Quispi) y mencionó la detención de otra india "idólatra" llamada María Quillay. Todo ello siempre en coordinación con el doctrinero del pueblo, que era a quién le daba todas estas informaciones, siendo además uno de los testigos presenciales de cómo el doctrinero transcribía las declaraciones de los acusados en un "libro grande".³⁴⁸ Finalmente fue el responsable de una pormenorizada descripción del ídolo Carhuayacolca,³⁴⁹ cuyas implicancias ya las comentamos.³⁵⁰

Posteriormente también testificó en contra de Francisco Llacuas y Pedro Joseph, otros dos implicados en las "idolatrías" de 1677 pero que finalmente huyeron, reafirmando sus acusaciones entre el 26 y 27 de noviembre del mismo año.³⁵¹

Por tanto no es extraño que, cuando los indios de Maray denunciaron al doctrinero Esquivel en 1678, hayan sido muy específicos al señalar, a este personaje, como un "verdugo" que está dispuesto a realizar todo lo que cura le diga. De esta manera es denunciado, junto con el párroco, de abuso sexual, ya que el doctrinero "a la que le parece las estruja y quita la virginidad y todo lo fomenta el oficial Cristóbal y como es mozo por su parte hace otros agravios".³⁵² A esto se suma que es acusado de ser el responsable de las palizas y azotes contra las autoridades locales. Así tenemos que, a órdenes de Esquivel, le "hizo dar más de 30 azotes a Don Diego Baltasar alcalde ordinario de Parquin... el día domingo de Pascua de resurrección por que no le dio ocho gallinas, ocho pollos, ocho borregos dándole a entender que debe dar de aguinaldo sin plata alguna".³⁵³ De la misma manera, "azotó a cuatro alcaldes ordinarios amarrados en el rollo y les dio a veinte azotes". Y en particular, siempre por orden de Esquivel, "amarro en el rollo a Martín Mallquichagua alcalde ordinario de Santo Domingo de Jucul desnudo despojado de toda la ropa" y le dio cincuenta azotes "como si fuese

³⁴⁸ Ver nota 133. Pág. 88.

³⁴⁹ Ver Pág. 86.

³⁵⁰ Ver Págs. 132- 133.

³⁵¹ Ver Pág. 91.

³⁵² Causa de capítulos... 1678 f. 3v. Ver Pág. 149.

³⁵³ Causa de capítulos... 1678 f. 4r.

esclavo o delincuente que causo gran lastima... y todo fue porque demando que cada pueblo le juntara dos borregos, gallinas y pollos de aguinaldo y porque le dijo [Martín Mallquichagua] esta muy lejos y tenían caciques quien puede acudir a todo".³⁵⁴

Por todo lo expuesto, Cristóbal Malqui era, sin duda alguna, parte del círculo de confianza del doctrinero tanto por su participación en el juicio por "idolatrías" como por su estrecha colaboración con las acciones del doctrinero que, como ya analizamos, nunca fueron desmentidas sino mas bien justificadas. En este caso estamos ante la personificación de la coerción colonial encarnada, paradójicamente, en un indio que obraba a órdenes de un funcionario colonial como eran los doctrineros.

- **Antonio Acosta**: Era el kuraka del pueblo de Santiago de Maray. Cuando las investigaciones por "idolatrías" recién comenzaban, se mencionó que el doctrinero Juan de Esquivel y Águila llamó al "kuraka de Santiago de Maray" para averiguar si sabía algo de la "idolatría" pero este dijo no saber nada.³⁵⁵ En aquella oportunidad no se mencionó el nombre del kuraka, pero cuando el proceso avanzó y los tres sospechosos admitieron su responsabilidad, al tiempo que se "descubría" una intrincada red de rituales y prácticas nativas, el doctrinero procedió a dar un edicto de gracia mediante el cual todos aquellos que confesasen su participación en cultos y rituales, y se "arrepintieran", serían perdonados. De esta forma en la lista de "idólatras arrepentidos" apareció el nombre de Antonio Acosta,³⁵⁶ como Kuraka del pueblo de Santiago de Maray, revelándose la identidad de este personaje. Junto a él también se registraron los nombres de Antonio Roxas, alcalde de Maray y Pedro Quiroz, indio principal del mismo pueblo,³⁵⁷ demostrando cuan extendidas estaban las prácticas "idolátricas" que llegaban, incluso, a las autoridades locales de la doctrina. Ahora, es interesante notar que el cambio de versión del kuraka, que pasó de no saber nada de "idolatrías" a ser un "idólatra arrepentido", obedeció a que la práctica de los rituales nativos, con todas las implicancias que estos conllevaban, eran más que evidentes y funcionales en el pueblo.

Por ello, resulta poco creíble cuando el kuraka, la primera vez que es preguntado sobre los rituales, dijo no estar enterado o no saber nada de lo que ocurría a su alrededor optando, finalmente, por confesar su participación ante lo abrumador de las pruebas que corroboraban que existía un sistemas de rituales tradicionales plenamente funcionales.

³⁵⁴ Causa de capítulos... 1678 f. 4r-v.

³⁵⁵ Ver Cap. 2.2.2 Pág. 75. Nota: 78.

³⁵⁶ Ver Cap. 2.2.8 Pág. 92. Nota 160.

³⁵⁷ Ver Págs. 91 y 92.

Además, en el juicio de 1677, el doctrinero ya tenía a sus "culpables" y era preferible una autoinculpación, con la promesa del "perdón", que el doctrinero había planteado, que una implicación en las acusaciones. Asimismo, esto determinó que el kuraka no participe en el juicio por capítulos de 1678, manteniéndose al margen del problema, ya que su posición de poder lo hacía más vulnerable y ya había tenido bastante exposición al estar registrado en una larga lista de "idólatras arrepentidos", que a pesar de no ser procesado, marcaba un antecedente en torno a su persona, obligándolo a actuar con más cautela.

- **Agustín de Oruña**: Era el párroco interino de Santiago de Maray, mientras Juan de Esquivel y Águila estaba siendo juzgado en Lima. Para Esquivel, el mencionado párroco tenía una supuesta alianza con los indios capitulantes. Esta situación, calzaría perfectamente en el esquema de pugnas e intereses de los distintos grupos sociales que establecían, como en este caso, alianzas que permitían a los indios continuar con su estilo de vida y al nuevo cura usufructuar con los beneficios de la doctrina, siempre y cuando, claro está, no interfiera en las costumbres indígenas. Entonces, según Esquivel, existió, una clara manipulación del mencionado párroco:

... porque todo esto sesara si el dicho Bachiller Agustín de Oruña no fuera inter de dicho beneficio se a de servir vuestra merced de removerle y quitarle... (causa de capítulos... 1678 f. 78r).

Y además agrega que:

...unido y confederado con los mismos indios dispone la materia y trassa las acciones de forma que son en mi perjuicio... (causa de capítulos... 1678 f. 78r).

Para Esquivel el párroco Agustín de Oruña estaba "de parte de los yndios y no de la obligacion del ofisio de cura".³⁵⁸ Además sostiene, que por la ambición de su suplente tenía problemas económicos, no pudiendo mantener a su madre.³⁵⁹

³⁵⁸ Causa de capítulos... 1678 f. 78r.

³⁵⁹ Causa de capítulos... 1678 f.78r.

- **Juan Alonso:** El párroco, al momento de realizar su defensa, se quejaba de que uno de sus acusadores en el juicio por capítulos de 1678, el indio Juan Alonso,³⁶⁰ ya no vivía en el pueblo de Santiago de Maray hace más de tres años, “por averse huido de ella con una india soltera con quien estava mal amistado siendo casado”.³⁶¹

Haciendo memoria y revisando la denuncia del año 1676, en contra del doctrinero Juan de Esquivel y Águila, encontré que el indio Juan Alonso aparece como uno de los denunciantes, en su calidad de indio principal, pero de la doctrina de San Juan de Churín,³⁶² lo que confirmaría que no era integrante de la doctrina de Maray.

Esta corroboración, puede llevarnos a desvirtuar las acusaciones de los indios, pero no hace sino confirmar las profundas animadversiones que el doctrinero se había cosechado incluso en las doctrinas vecinas como la de Churín, donde uno de sus indios principales, Juan Alonso, no solo lo había denunciado junto con sus compañeros, sino que se había arriesgado a denunciar al párroco, en 1678, haciéndose pasar como miembro del pueblo de Mayobamba, perteneciente a la doctrina de Maray, cuando ya figuraba, desde el año 1676, como principal de la doctrina de Churín.

- **Agustín Guaman Capcha:** Como señalamos anteriormente, este indio apareció como uno de los testigos a favor de los indios capitulantes.³⁶³ En esa oportunidad se identificó como cacique de San Agustín de Puñún, uno de los pueblos que conformaban la doctrina de Santiago de Maray. Sin embargo, cuando le tocó al doctrinero presentar sus testigos, este presentó al indio Juan Baptista como el cacique del mismo pueblo.³⁶⁴

Obviamente el doctrinero hizo hincapié en esta incongruencia, señalando que el mencionado Agustín Guaman Capcha no posee ese cargo.³⁶⁵ Lo cierto es que cuando se requirió que los testigos de los indios capitulantes, confirmen sus testimonios, ninguno se presentó, incluido Guaman Capcha, terminando de inclinar la justicia de la balanza colonial hacia los intereses y la versión del párroco.

Una posible explicación es que, muy probablemente, Agustín Guaman Capcha no era el cacique de San Agustín de Puñún y que al verse descubierto, prefirió no presentarse. Y si a ello le sumamos el agravante de que los acusadores del doctrinero

³⁶⁰ Ver Cap. 2.3.2. Pág. 97. Nota: 170.

³⁶¹ Causa de capítulos... 1678 f. 50r

³⁶² Ver Cap. 2.1.2. Pág. 70. Nota 64.

³⁶³ Ver Cap. 2.3.3. Pág. 99. Nota: 178.

³⁶⁴ Ver Cap. 2.3.8. Pág. 114. Nota: 233.

³⁶⁵ Ver Cap. 2.3.6. Pág. 106.

estaban ligados con prácticas "idolátricas", era lógico que optara por la ausencia antes de verse más implicado.

Sin embargo, también podemos situarnos en otro escenario y señalar que tanto Agustín Guaman Capcha como Juan Baptista, estaban en pugnas por el cacicazgo en San Agustín de Puñún. En ese sentido esta denuncia era una oportunidad, para que cada indio escoja la mejor forma de empoderarse ante las autoridades eclesiásticas, siendo el indio Juan Baptista quién, hábilmente, se colocó en una posición expectante al estar de lado de un doctrinero que, supuestamente, combatía con fiereza la "idolatría", al punto de que estaba siendo denunciado por ello. Esto dejaba a su rival, Agustín Guaman Capcha, descolocado y de lado de un conjunto de supuestos indios vengativos e "idólatras".

Lamentablemente ambos expedientes, "idolatrías" y capítulos, no nos brindan la información suficiente para determinar, quién era realmente el cacique legítimo de San Agustín de Puñún, pero no sería raro que un usurpador o un impostor se coloque como autoridad legítima con el hábil recurso de situarse del bando "correcto" y con más poder,³⁶⁶ en este caso Juan Baptista apoyando al doctrinero Esquivel. Finalmente, Agustín Guaman Capcha al no presentarse a testificar, confirmaba, cierto o no, que Juan Baptista era el cacique legítimo de San Agustín de Puñún, al menos ante las autoridades eclesiásticas.

- **Francisco Gonzalo:** Fue uno de los indios que denunció al doctrinero en el juicio por capítulos de 1678.³⁶⁷ Como pudimos notar, aparece dos veces, en la misma lista de denunciantes. Primero como indio natural de Santiago de Maray y camachico del mismo pueblo³⁶⁸ y más abajo como principal, pero del pueblo de San Juan de Mayobamba.³⁶⁹ Esta irregularidad será denunciada,³⁷⁰ más adelante, por el cura Juan de Esquivel y Águila siendo aprovechada para demostrar la "falsedad" de sus acusadores.

Sin embargo, como ya señale anteriormente, si bien es cierto, los indios pudieron

³⁶⁶ En la obra: *Sin malicia ninguna... Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales de un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)*, de Luis Arana Bustamante (2010), podemos notar todas las estrategias legales y conexiones con el poder, usadas por el kuraka ilegítimo Jerónimo Auquinivin, para mantenerse en su puesto. Asimismo, hay un interesante capítulo, titulado: "Se llaman apo, ciendo tributario..." los kurakas ilegítimos coloniales desde Toledo hasta principios del siglo XVII" (57-100), donde se analiza el fenómeno de los Kurakas ilegítimos, cuya aparición y consolidación era totalmente funcional y útil para el sistema colonial, que requería de personajes como estos para establecer alianzas y llevar a cabo, con mayor facilidad, la empresa colonizadora.

³⁶⁷ Ver Cap. 2.3.3. Pág. 99.

³⁶⁸ Ver Cap. 2.3.3. Nota 177. Causa de capítulos... 1678 f. 13r.

³⁶⁹ Ver Cap. 2.3.3. Nota 179. Causa de capítulos... 1678 f. 23v.

³⁷⁰ Ver Cap. 2.3.6. Pág. 105. Nota 199.

incurrir en este tipo de mentiras, ello no significa que las acusaciones, en pleno, sean un mero invento, ya que de ser así, el doctrinero en sus dos defensas, tranquilamente pudo haber manifestado que todas las acusaciones eran simples invenciones. Pero como hemos visto a lo largo de este análisis, el párroco no niega las acusaciones sino que las admite implícitamente dándole un marco justificatorio.

3.5.- La sentencia: ¿Por qué los indios capitulantes de Santiago de Maray pierden el juicio?

Analizando la sentencia, esta le fue favorable al doctrinero Juan de Esquivel y Águila, declarándose infundadas las nueve acusaciones en su contra y condenándose a prisión y castigos físicos a los nueve indios capitulantes.

Sin duda alguna, un punto determinante para explicar este veredicto, fue el hecho de que los testigos de los indios acusadores nunca se presentaron para corroborar sus testimonios en contra del párroco y que, por tanto “no probaron su accion y querella”.³⁷¹

El doctrinero, como hemos visto, brindó su confesión en dos oportunidades, la primera para señalar que todos los cargos son falsos, aunque aceptaba haberlos realizado pero siempre por una “justa razón”, y la segunda, más estructurada, para acusar a los indios capitulantes de “idólatras” y así justificar todo su accionar.

En cuanto a los testigos de los indios capitulantes, pueden ser múltiples las causas por las cuales no se presentaron, para corroborar sus testimonios iniciales: coerción, amenazas o simple desidia, pero tomando en cuenta el contexto colonial, en el cual se desarrolló el juicio por capítulos de 1678, la asociación de los indios capitulantes con prácticas “idolátricas” fue determinante no solo para las autoridades eclesiásticas sino también para que los testigos de los acusadores decidieran no presentarse para reafirmar lo que en un inicio habían sostenido, puesto que si lo hacían esto los hubiese colocado en la incómoda situación de apoyar a un grupo de indios capitulantes vinculados a prácticas rituales prohibidas.

A estas alturas, ya el juicio estaba ganado de antemano por el doctrinero, ya que si los principales acusadores no se atrevían a deslindar su relación con actividades “idolátricas” (el caso de Antonio Criollo es emblemático) es poco probable que sus testigos puedan llevar adelante las acusaciones.

³⁷¹ Ver Cap. 2.3.8. Pág. 120. Causa de capítulos... 1678 fols. 151r-v.

Esto revelaba que, para los testigos indios, la “idolatría” de la doctrina de Santiago de Maray era una situación real que fue sacada a la luz durante el juicio de capítulos, cosa que tal vez no esperaban.

Uno de los casos emblemáticos es el del cuestionado cacique de San Agustín de Puñún, Agustín Guaman Capcha, quien testificó a favor de los indios capitulantes pero luego no se presentó a corroborar “sus dichos”. Es complicado determinar si efectivamente este indio era el cacique, legítimo, del mencionado pueblo. En cualquiera de los casos, el supuesto cacique de San Agustín de Puñún, Agustín Guaman Capcha, no se presentó a ratificar sus acusaciones ya que, si era un farsante o no, su capacidad de acción y de respaldo a los indios capitulantes, estaba fuertemente limitada por la asociación de estos con la investigación por “idolatrías” de 1677.

Sin embargo, creo que a pesar de que los cargos en contra del cura fueron rechazados, esto no invalida, ni descarta la fuerza y coherencia de las acusaciones, sino que remarca el carácter colonial de un sistema judicial, que en función a su sentencia, estaba dispuesto a pasar por alto serias acusaciones contra el cura a cambio de castigar delitos de “idolatría” que en contextos como este tenían múltiples utilidades. Por lo tanto, es poco probable que las autoridades eclesiásticas, con todo el inmenso peso de los antecedentes históricos en torno al mal proceder de los curas doctrineros, hayan aceptado plenamente la versión del párroco, entonces: ¿Por qué lo absolvieron de todas las acusaciones? Creo que, aparte de lo ya manifestado, en torno a que los indios no probaron “sus dichos”, las autoridades coloniales, para emitir su veredicto, tomaron en cuenta el argumento más usado para presionar a la población nativa, las acusaciones por “idolatrías”, que en este caso específico tuvieron un afán de encubrimiento ante las escandalosas acusaciones contra el doctrinero y que este no se molestaba en negar. Es más que probable que si este factor, el de la presencia de “idolatrías”, no se hubiese presentado como argumento defensivo del cura, otra hubiese sido la historia.

Con todos estos elementos explicativos podemos entender, un poco mejor, el accionar tanto de los indios como del doctrinero, los cuales no actuaban solamente guiados, respectivamente, por una búsqueda de justicia ante los abusos o por un celo religioso en contra de la “idolatría”.³⁷² Estos juicios eran, tal vez, la última instancia para resolver pugnas que se dieron en la vida colonial y en donde la negociación y la convivencia habían fallado o se había roto un equilibrio colonial, siempre basado en el

³⁷² Jacques Poloni-Simard (2005), señala que los pleitos interpuestos por los indígenas, y que en gran medida les eran desfavorables, contribuían, de manera paradójica, a la reproducción y consolidación del sistema colonial a través de su sistema legal.

abuso pero que aún en estos contextos tenía ciertas normativas sociales como por ejemplo el beneficio económico del doctrinero canjeado por la relajación de los controles ante la presencia de la “idolatría”.

3.6.- Conclusiones:

- La investigación por "idolatrías" de 1677 demostró la existencia de una serie de rituales y deidades andinas coloniales totalmente funcionales para la época y por tanto plenamente verosímiles. Estos le daban a la comunidad un sentido de identidad cultural, al tiempo que estaban profundamente asociados con su estructura social. El ataque a estos sistemas rituales, fue el detonante de una acción consensuada de los indios, expresada en una denuncia por capítulos en contra del doctrinero.

- El último juicio por "idolatrías" realizado en Santiago de Maray, antes del proceso de 1677, se dio en 1653. Es decir son 24 años de supuesta inactividad "idolátrica", que leyendo las informaciones de este juicio, es poco creíble. Por tanto el "silencio", de 24 años, en cuanto a investigaciones por "idolatrías" se explica, en parte, por una convivencia entre los doctrineros de turno y los indios de la doctrina. Esta "convivencia" estaba frágilmente garantizada por el canje entre la tolerancia de los curas hacia las prácticas religiosas prohibidas y la aceptación de los indios a los requerimientos económicos de los párrocos.

- El párroco Juan de Esquivel y Águila, según su propio testimonio, entró a trabajar en la doctrina de Santiago de Maray, aproximadamente en 1672. Desde esa fecha las relaciones cura- feligreses indígenas, se fueron resquebrajando hasta desembocar en los el juicio por "idolatrías" que generó la respuesta en el juicio por capítulos.

- Las denuncias por capítulos no fueron desmentidas por el doctrinero sino más bien justificadas bajo el argumento de la "costumbre inmemorial" y el combate a las "idolatrías". Es decir, las denuncias no eran falsas y si se comparan con antecedentes históricos coloniales y con la legislación eclesiástica de la época, el doctrinero era culpable y responsable de los cargos que se le imputaron.

- En el juicio por capítulos, los indios capitulantes, a través del procurador de los naturales, mintieron, específicamente, cuando se defendieron de las acusaciones del

párroco que los vinculaban con la investigación por "idolatrías" de 1677. De esta manera, estos negaron la existencia de determinados ritos andinos coloniales, a pesar de la existencia, comprobada, de deidades como Carhuayacolca o de personajes como Antonio Criollo quién figuraba en ambos procesos ("idolatrías" y capítulos), siendo, muy probablemente, el hijo de uno de los implicados en la investigación por "idolatrías" lo que lo motivo a liderar las denuncias contra el doctrinero.

- Un factor fundamental para que los indios capitulantes pierdan el juicio responde a la acusación del doctrinero, de asociar a los denunciante con las investigaciones por "idolatrías". Esto resultó gravitante en el desenlace del juicio por capítulos ya que ninguno de los testigos de los indios capitulantes se presentó a corroborar las acusaciones. Por tanto, a los evidentes factores que inclinaban siempre la balanza de la justicia colonial a favor del doctrinero (el solo hecho de ser un sistema colonial o el poco valor que tenía la palabra de los indios), se sumó la presencia de ritos andinos coloniales como un factor preponderante al momento de emitir una sentencia.

Conclusiones Generales

- Por la profunda importancia que revestían, para la reproducción socio cultural del pueblo y doctrina de Santiago de Maray, los rituales y deidades descubiertos y destruidos, por el doctrinero Juan de Esquivel y Águila, en el juicio por "idolatrías" de 1677, podemos concluir que este proceso legal fue el detonante y una de las causas del juicio por capítulos de 1678 en contra del mencionado párroco.
- El supuesto cacique de San Agustín de Puñún, Juan Baptista y el Pachacuraca de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe, ambos de la doctrina de Santiago de Maray, junto con otros nueve indios y un español, se pusieron del lado del doctrinero Juan de Esquivel y Águila; mientras que los indios principales Antonio Condor Yauri, del pueblo de San Agustín de Puñún, Juan Martín, de San Agustín de Canín junto con otros siete indios, entre los que se encontraba Antonio Criollo (implicado en la investigación por "idolatrías" de 1677) del pueblo de Santiago de Maray, se pusieron en contra del mencionado doctrinero y lo denunciaron. Junto a ellos, sirvieron de testigos, ocho indios más, entre los que se incluyó a quién, para los indios, era el verdadero cacique de San Agustín de Puñún, Agustín Guaman Capcha.
- Lo anterior, demostró que detrás de las "idolatrías" y de las acusaciones por capítulos existía un importante respaldo de ciertas autoridades nativas, lo cual no hubiese sido posible si las llamadas prácticas "idolátricas" no hubiesen mantenido su importancia dentro de la organización social del pueblo, otorgándole poder, prestigio y legitimidad a los kurakas e indios principales.
- Las denuncias contra el doctrinero de Santiago de Maray, Juan de Esquivel y Águila, por parte de los indios capitulantes en 1678, a pesar de quedar desestimadas por la justicia colonial, eran verosímiles y totalmente probables. Esto en virtud de que el párroco nunca negó las acusaciones, sino que justificó su accionar con distintos argumentos, que bien podrían ser el modelo de las excusas de los doctrineros del siglo XVII para librarse de posibles castigos, que van desde apelar a la mal llamada "costumbre inmemorial", el respeto a "viejas

prácticas o tradiciones" o justificarse diciendo que todas las denuncias en su contra eran por su férrea lucha contra las "idolatrías".

- Tanto el doctrinero Juan de Esquivel y Águila como el protector de los naturales (que representaba a los indios), respectivamente, eran plenamente conscientes de que el expediente de “idolatrías”, era un arma legal para defenderse de futuras denuncias y que la causa de capítulos era un medio para deshacerse de un párroco abusivo que había ofendido a sus deidades y abusaba de su poder. Bajo este esquema, los indígenas ya habían consolidado la utilización, de la lógica occidental de las denuncias para mantener determinadas prácticas culturales.
- La génesis de ambos procesos legales (“idolatrías” 1677 y capítulos 1678) debe entenderse dentro de la dinámica social del pueblo donde coexistieron intereses encontrados. En ese sentido las denuncias previas de 1675 y 1676, en contra del doctrinero, expresaron las tensas relaciones existentes y la ruptura del “pacto tácito” entre el cura y los indios, como producto de los cobros excesivos y abusos del religioso.
- En Santiago de Maray, estos intereses, situaron a un importante e influyente sector de los indios, en la lucha por mantener determinadas prácticas socio-religiosas, al tiempo que intentaban deshacerse de un doctrinero en extremo abusivo usando para ello la causa de capítulos.
- El doctrinero del pueblo, pugnaba por escarmentar e imponer sus ambiciones económicas a los indios, que lo venían denunciando desde 1675, siendo, el ataque a sus símbolos religiosos, la mejor manera de demostrar su poder (expediente de “idolatrías”). Esto explicaría, en parte, la génesis del expediente de “idolatrías” y la respuesta colectiva de los indios, expresada en una denuncia por capítulos, en contra del párroco a raíz de la agresión a sus deidades.
- El análisis de ambos juicios, “idolatrías” (1677) y la posterior causa de capítulos (1678), demuestran que las prácticas rituales nativas coloniales, continuaron siendo plenamente funcionales dentro de una atmósfera social de intrigas y pugnas para imponer los intereses de cada grupo (español e indígena) al interior de esta comunidad.

- Sin dejar de lado las evidentes “barreras culturales”, el problema sobre la validez y utilidad de las fuentes coloniales debe ser tomado en su real dimensión y ser analizado como un problema metodológico salvable y no como algo inmovilizante, al punto de negar el conocimiento histórico, como lo hacen algunas tendencias historiográficas.
- Se debe evitar visiones reduccionistas como la asociación de los juicios de “idolatrías” y capítulos con la sola idea de armas políticas, ya que ello, en apariencia, puede invalidar, la información etnohistórica que podemos extraer de estos juicios, dejando entrever de que todo es un invento destinado a vencer en la disputa legal.
- Las creencias nativas e intereses políticos/sociales, no son excluyentes entre sí y mucho menos en sociedades como la andina, donde precisamente, el hecho religioso aglomeraba todos los demás aspectos de la vida social y más aún en contextos coloniales. En ese sentido un ataque a los símbolos religiosos de la comunidad, era también un ataque a aquello que garantizaba la reproducción social del pueblo o los “buenos sucesos” en las actividades que emprendían los indios.
- Los juicios por “idolatrías” no solo son una vía de acceso al mundo ritual andino, sino también, un medio para desentrañar las circunstancias e intereses sociales o ambiciones personales que evidenciaron estas prácticas, para lo cual la denuncia por capítulos es esclarecedora, y más aún, cuando los propios protagonistas de los juicios establecieron la relación entre ambos procesos.
- La información etnológica, del juicio por “idolatrías” de 1677, es sumamente rica e interesante, por lo que ha sido objeto de diversos tratamientos. Por ello, el expediente de “idolatrías” ha sido el más utilizado, sirviendo principalmente, para exploraciones descriptivas de las lógicas propias de la cosmovisión andina local dentro de un contexto colonial.

- En este trabajo no ahondé en el detalle de los aspectos rituales del pueblo, sino en la forma, cómo estos se constituyeron en vehículos de cohesión social, lo que supuso una participación colectiva de la comunidad y proporcionó el marco social para potenciales disputas, persecuciones (teniendo en cuenta la legislación de la época en contra de la “idolatría”) e instrumentalización política de la situación, tanto por parte de los indios, como del doctrinero quien buscaba sacar réditos de la situación, canjeando su silencio a cambio de beneficios económicos.
- Se puede caracterizar el contexto colonial de la época como de “doble moral” y encubrimientos mutuos (entre el cura y los indios), lo cual estaría relacionado con lo que Luis Arana denominó nuestro carácter nacional, algunas veces, tan adaptativo a las circunstancias sociales imperantes. Pero también, podría estar relacionado, con la manera en que las autoridades locales coloniales fueron “formando su tolerancia” hacia lo no legal (en este contexto: prácticas religiosas prohibidas) siempre y cuando perciban su cuota o beneficio personal.
- En este caso, se debe comprender los procesos socio-religiosos como algo adaptativo a los cambios, pero cuya adaptación se mueve dentro de una lógica cultural propia de las sociedades andinas.
- El sistema colonial, imprimió nuevas lógicas socioculturales, propiciando adaptaciones y cambios más acelerados dentro de las sociedades coloniales nativas. De igual manera la administración de los rituales nativos y la conservación de las tradiciones, tuvieron que adaptarse, convivir e incluir creencias foráneas.
- En la confesión de Juan Gutiérrez, se puede notar claramente como este sacerdote nativo manejaba y se “movía” entre ambos sistemas religiosos, pidiéndole cosas a las deidades de ambos sistemas (el cristiano y el andino) y sacando conclusiones de quién era más efectivo.
- En el proceso de convivencia de ambos sistemas religiosos, el occidental y el andino, el segundo aprendió a incluir y aceptar las doctrinas, los santos y al dios cristiano, ello en función de una necesidad histórica (no había otra opción) y también, porque el sistema de creencias nativo colonial no era excluyente sino

que anexaba a los “nuevos dioses” a su estructura de creencias religiosas, de la cual aún conocemos muy poco.

- Los indios aprendieron a realizar sus prácticas nativas al filo de la legalidad y siempre moviéndose sobre la delgada línea de la convivencia con curas que se mostraban “tolerantes” ante sus prácticas, siempre y cuando los indios colaboren con su enriquecimiento y encumbramiento personal. De esta manera, cuando el “pacto de convivencia o de conveniencia” era roto, por alguna de las partes, se producían las acusaciones y contraacusaciones. En este caso, sostengo que el doctrinero Juan de Esquivel y Águila denunció a sus indios por "idólatras" solo cuando estos empezaron a denunciarlo en 1675.
- En el plano de los intereses individuales, centrándonos por ejemplo en el caso del indio capitulante Antonio Criollo, la causa de capítulos posiblemente le sirvió para canalizar su venganza personal, pues como se recordará el párroco y uno de los testigos lo señalaba como el hijo de Gonzalo Paico, uno de los implicados en la acusación de “idolatrías”. Asimismo, su presencia en el juicio por “idolatrías” de 1677 quedó demostrada. El mencionado indio nunca negó la acusación.
- El caso de Antonio Criollo, es emblemático y expresa cómo los indios no solo ejercieron su defensa en virtud de reivindicaciones de la comunidad, por la afrenta a sus íconos religiosos, sino que también incluían, como en el caso de este indio, sus propias agendas y venganzas personales. Esto no invalida ni menoscaba su acusación, pero sí nos indica en qué contexto se dieron.
- Es muy difícil determinar quién es el verdadero cacique de San Agustín de Puñún (para un sector de los indios era Agustín Guaman Capcha y para el doctrinero era Juan Baptista). Sin embargo, hay que tomar muy en cuenta de que el testigo de los indios, el supuesto cacique o kuraka de San Agustín de Puñún, Agustín Guaman Capcha, no se presentó a corroborar su testimonio, en especial después de que el doctrinero asoció a los indios capitulantes con la investigación por "idolatrías" de 1677. Lo lógico era que, si el doctrinero mentía, el supuesto kuraka debió de hacer frente a las acusaciones y efectuar sus descargos al tiempo de que usaba esta supuesta infamia a favor de su causa demostrando que el

párroco era un embustero. Nada de eso ocurrió y por el contrario el silencio y ausencia de los acusadores inclinó la balanza a favor del doctrinero.

- Sin embargo, aun aceptando que el indio Agustín Guaman Capcha haya sido el verdadero kuraka de San Agustín de Puñún, el panorama tampoco era muy alentador. El doctrinero Juan de Esquivel y Águila ya había manifestado, en sus dos confesiones, que las acusaciones en su contra eran producto de su labor como juez de “idolatrías” en 1677 y probablemente esto le hubiese sido consultado, durante el juicio por capítulos, al mencionado Agustín Guaman Capcha. Por lo tanto, ante esta posibilidad, el supuesto kuraka de Puñún optó por no presentarse, junto con los demás testigos, y es que su posición y jerarquía era mucho más comprometida que la del resto de indios. Hubiese sido poco creíble que el kuraka sostenga que no sabía nada.
- La conexión entre el juicio por “idolatrías” de 1677 y el capítulos de 1678, fue el motivo por el cual los testigos de los indios capitulantes, en especial el supuesto cacique principal y gobernador de San Agustín de Puñún, no se presentaron a corroborar sus acusaciones iniciales ya que esto los hubiese colocado en el espinoso y ambiguo campo de potenciales practicantes de “idolatría” o cómplices de la misma, por estar respaldando a un grupo de indios asociados con prácticas ilegales.
- El doctrinero Juan de Esquivel y Águila recibió el apoyo de los kurakas de San Pedro de Tongos, Pedro Yauri Quispe, y de San Agustín de Puñún, el supuesto, Juan Baptista, lo cual pone de manifiesto que la salvaguarda de las prácticas culturales nativas, no era una actitud generalizada, sino que tenía determinados matices que revelaban las marcadas diferencias y escisiones que existieron dentro de una sociedad rural, demostrando la complejidad de la micro política de una doctrina como Santiago de Maray. Esto demuestra los distintos intereses y agendas particulares que se hicieron evidentes en procesos legales como los juicios por “idolatrías” y capítulos.
- El motivo por el cual los kurakas de San Pedro de Tongos y de San Agustín de Puñún, así como los indios de otros pueblos, pertenecientes a la doctrina de Santiago de Maray, apoyaron al doctrinero podría deberse a múltiples factores

que dependen de la posición social y los intereses particulares de los indios. De esta manera el apoyo al doctrinero, en el caso del fiscal Cristóbal Malqui, le aseguraba una pequeña cuota personal de poder por el hecho de ser la mano derecha del párroco lo cual le daba acceso a distintos beneficios, muchos de los cuales no eran lícitos. En el caso de los kurakas de San Pedro de Tongos y San Agustín de Puñún, su respaldo al doctrinero, debido a su posición de poder dentro de la comunidad, pudo haber respondido a dos factores complementarios, ya que por un lado marcaban distancias con un grupo de indios que estaban ligados a la “idolatría” y a su vez, con ello, consolidaban su poder dentro de la comunidad. De esta forma, estos indios, en su diagnóstico de la correlación de fuerzas, optaron por la seguridad, que le proporcionaba una alianza con el párroco y el miedo a estar ligados con la “idolatría”.

- El hecho de que los indios apoyen al cura, no significaba que no tengan nada que ver con las prácticas “idolátricas” sino que bajo las circunstancias legales en las que se encontraban optaron por mostrarse como “rectos cristianos”, alejados de todo lo “malo”, lo cual, tomando en cuenta lo difundido de la “idolatría” resulta poco creíble.
- Parece ser que las normas sociales internas del pueblo manejaban ciertos mecanismos de control social. Estos se autorregulaban y recurrían a la normatividad oficial cuando el sistema se desequilibraba, lo cual bien podía significar: que los indios no accedan a exacciones económicas del cura o un ataque directo, por parte del párroco, a los iconos socio-religiosos del pueblo ya sean de carácter sagrado (huacas o mallquis) o sociales (autoridades tradicionales).
- En cuanto a las causas de capítulos de 1678, que siguieron a la denuncia por “idolatrías”, las he analizado como documentos complementarios en virtud de su evidente relación. Esto me permite señalar que tanto las prácticas religiosas como los capítulos denunciados siempre deben de ser contextualizados de modo tal que se pueda identificar motivaciones, mentiras o exageraciones, hasta donde los documentos lo permitan.

- El juicio por capítulos de 1678, fue el resultado de una prolongada pugna entre el doctrinero y los indios de su doctrina. En ese sentido ambas partes se acusaban mutuamente de motivaciones subalternas a las denuncias que se había realizado.
- En este caso, paradójicamente, el sistema legal colonial, sirvió para preservar o al menos intentar preservar determinadas tradiciones nativas.
- En el pueblo de Santiago de Maray, existió una tensa calma como resultado de un equilibrio colonial, que se fue formando a través de los años, y en el que se daba a los distintos actores sociales, una cuota de poder, participación y beneficio, siempre y cuando se respeten determinadas “normas sociales de convivencia colonial”, donde, para los indios, el respeto a sus prácticas religiosas era una de sus piedras angulares. Así, el cura podía realizar sus exacciones económicas, mientras que los indios podían continuar con determinadas costumbres socio-religiosas, a cambio, y a pesar, de su contribución al ambicioso doctrinero.
- Tal parece que los antecesores de Esquivel se beneficiaron de las dádivas de los indios y también cohabitaron con las prácticas religiosas tradicionales.
- Toda la legislación eclesiástica de la época, Concilios y Sinodales, condenaban expresamente el accionar del doctrinero en especial en lo relativo a las exacciones económicas, las cuales no fueron negadas por el párroco sino, más bien, justificadas bajo el argumento de la "costumbre inmemorial", que era un eufemismo para el robo y la explotación hacia los indios y que incluso la misma legislación eclesiástica condenaba expresamente, por considerar que estas "dádivas" ni eran voluntarias y mucho menos una tradición cristiana.
- Las actividades económicas de las que se beneficiaba el doctrinero Juan de Esquivel y Águila estaban asociadas directamente con la explotación de la mano de obra indígena de diversas maneras: a través del pago por los servicios eclesiásticos, ya sea en dinero o en productos, el cuidado de sus animales y el trabajo en un obraje. Esto le daba una importante ganancia al religioso, que incluso le permitían pagar a otro cura, para que predique en los pueblos de la

doctrina a los cuales él no podía asistir, a pesar de que la legislación eclesiástica era clara en señalar que es responsabilidad del doctrinero la evangelización de los indios de su doctrina.

- El sistema social, imperante en la doctrina de Santiago de Maray, se fue autorregulando, siendo los mecanismos legales de la colonia (causas de capítulos y juicios por “idolatrías”) los medios, con los cuales los distintos intereses lucharon y negociaron.
- Los juicios por extirpación de “idolatrías” y las causas de capítulos, son también una “bandeja de entrada” a las prácticas y normas sociales coloniales y el canalizador de intereses y pugnas subrepticias.
- La pugna entre los distintos actores sociales (doctrinero e indios) se toparon, entremezclaron y potenciaron con determinadas agendas individuales. Juan de Esquivel y Águila mencionó que el cura interino Agustín de Oruña tenía planes de apoderarse de su doctrina en complicidad con los indios.
- Tanto el expediente de “idolatrías” como la causa de capítulos, se constituyeron en la culminación de fuertes tensiones sociales.
- La estrategia de defensa de los indios, jugó a favor del doctrinero, pues si bien es cierto, existieron sospechas razonables de comportamientos delictivos por parte del cura, este presentó una serie de probanzas y edictos que corroboraban sus “dichos” y que, en una sociedad colonial legalista tuvieron gran valor, mientras que los indios solo poseían sus testimonios reiterativos, que ya de por sí eran minusvalorados, y aun teniendo mucho sentido, no bastaron para que las autoridades eclesiásticas fallasen a su favor, más aún con la deserción de los testigos opuestos al párroco.
- La sentencia del juicio por capítulos de 1678 en el pueblo y doctrina de Santiago de Maray, nos revela cómo la justicia colonial se inclinó a favor del doctrinero, evidenciando la lógica de los jueces, para quienes era preferible tolerar la corrupción y el abuso de sus funcionarios eclesiásticos (lo que en el fondo era funcional al sistema colonial) antes que permitir la “idolatría” de los indios.

Bibliografía y fuentes

Fuentes

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL).

Sección Idolatrías y Hechicerías

Checras.Causa criminal de ydolatria contra don Thomas de Acosta, cacique de segunda persona del repartimiento de Checras, y contra doña María Quillay, su muger, y doña MariaPinao, su abuela, y contra Pedro Maiz y Pedro Llaquas y Gonzalo Poma Mondongo, naturales del pueblo de Santiago de Maray. 80 folios, carátula. Bachiller Tomás de Espinosa.

AAL. Sección Idolatrías y Hechicerías. 1647. legajo II: 7 (IV: 13).

Checras.Causa seguida por el licenciado Pedro Ruiz de Garfías contra una india llamada Inés Chumbi y otras de la doctrina de Maray, por hacer prácticas de hechicerías.8 folios. Faltan los dos últimos folios.

AAL. Sección Idolatrías y Hechicerías. 1653. legajo III: 6 (IV: 15).

Checras.Causa criminal serca de la ydolatria en que coperaron alguno yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila.66 folios, carátula.

AAL. Sección Idolatrías y Hechicerías. 1677. legajo VII: 14 (V: 15).

Sección Capítulos

Santiago de Maray, causa de capítulos seguida por don Antonio CondorYauri, Antonio Poma y Tomas de Avendaño, caciques principales del pueblo de San Agustín de Puñún,don Juan Martin y Pedro Crisostomo, indios principales del pueblo de San Agustín de Canin y don Juan Alonso indio principal del pueblo de Moyobamba, contra el licenciado Juan de Esquivel, sobre los abusos y estorciones que comete en la administracion de los Sacramentos llevandoles crecidos derechos parroquiales y, castigandoles sin piedad a los pobres indios Tomas de Paredes, Martin de Negrado Esquivel, Francisco de Aldava y JoseBaltodan. Notarios don Fernando Hurtado Mendoza, protector general de los naturales. Folios 162,más 5 folios en blanco.

AAL: Sección Capítulos. 1678. legajo 22: 22-VIII.

Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced

Autos seguidos por fray Bernabe Cuellar, procurador general de la orden de la Merced, en nombre del cura de la doctrina de Churín, para que se ordene al Licenciado Juan de Esquivel, cura y vicario de Checras,que deje de cobrar primicias que no le corresponden a los indios de la doctrina de su representado.4 folios. 2 en blanco.

AAL. Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. 1676/1677.legajo VII:23.

Checras.Autos seguidos por el Licenciado Juan de Esquivel y Águila cura y vicario de la doctrina de Santiago de Maray provincia de Checras, contra fray Francisco de Salinas de la orden de la Merced, cura de la doctrina de San Juan de Churín, por haberse

apoderado ilegalmente del anexo de San Marcelo de Llacsaura, propiedad de la doctrina de Maray en el cual mando construir una capilla para administrar sacramentos a los indios. 10 folios.

AAL. Sección Convento de Nuestra Señora de la Merced. 1677. legajo VII:27.

Sección Primicias

Primicias. Legajo I: 1675 f. 1r

Sección Concursos

Autos de oposición a la doctrina de yndios de Guarochiri está vacante por promocion del bachiller don Juan de Esquivel y Águila su último poseedor y se a de probeer conforme a lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento y cédula del Real Patronazgo.15 de noviembre de 1672.

AAL. Sección Concursos. 1672-1673.legajo V: 6.

Estudios y fuentes publicadas

Abercrombie, T. (2002). La perpetuidad traducida: del “debate” al Taqui Onqoy y una rebelión comunera peruana. En Jean Jacques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Elites Indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 79-120).Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Acosta, A. (1982a). Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630). *Allpanchis Phuturinga*, 19, 117 – 150.

----- (1982b). Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVII. *Histórica*. Vol. VI. Número 1. Lima.

----- (1987). Francisco de Ávila. Cusco 1573(?) – Lima 1647. En Gerald Taylor (Ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (pp. 551-616). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.

Adorno, R. (1992). El indio ladino en el Perú colonial. En Miguel León Portilla (Ed.), *De Palabra y obra en el Nuevo Mundo.1. Imágenes Interétnicas* (pp. 373-395). México: Siglo XXI Editores.

Albo, X. (2002). Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. En Jean Jacques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Elites Indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 295-438). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Alaperrine-Bouyer, M.(2002). Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas. En J.J. Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos* (pp. 145-167). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Aldana, S. (2006). Periodo: 1651-1675. En J.A. del Busto (Director de la investigación), *Historia cronológica del Perú*(pp. 193-218). Lima: Ediciones Copé.
- Andrien, K. (2011[1985]). *Crisis y decadencia. El virreinato del Perú en el siglo XVII*. Trad. de Javier Flores Espinoza. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú.
- Anónimo (1991[1608]). *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*. Trad. de Salomon y J. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- Arana Bustamante, L. (2005). Antropología e historia en los Andes. A propósito de la Introducción a la antropología histórica de Pier P. Viazzo. *Investigaciones Sociales*, 15, 477-500.
- (2006). Hacéis caciques aunque sea de un palo.... Kurakas ilegítimos y ladinismos en el temprano Perú colonial. *Investigaciones Sociales*, 17, 335-363.
- (2008). La tengo tratada de casar a esta india.... Condición colonial, poder y sexualidad en la historia de Isabel Arroyo (Huarmey 1651). *Investigaciones Sociales*, 20, 103-113.
- (2009). Hico una rayas en la dicha piedra: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c.1590-1621). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 38 (2), 289-305
- (2010). *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonialy estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas 1647-48)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- (2011). *Reflexiones sobre método y teoría en microhistoria, etnohistoria e historia colonial andinas*. Lima (no publicado).
- Arguedas, J. M. (1956). Puquio: una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, 25, 184-232.
- Arias de Ugarte, F. (1637). *Constituciones sinodales del arzobispado de los reyes en el Perú*. Recuperado de: <http://idolatraca.com/wp-content/uploads/2011/03/Arias%20Ugarte%20Sinodales.pdf>
- Aróstegui, J. (2001). *La investigación histórica. Teoría y método*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Arriaga, P. J. (1999[1621]). *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Assadourian, C. S.1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Basto Girón, L. (1977 [1957]). *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.
- Betanzos, J. (1987[1551]). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Atlas.
- Bloch, M. (1987[1949]). *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bueno, C. (1951[1764]). *Geografía del Perú Virreinal(Siglos XVIII y XIX)*. Lima.
- Busto Duthurburu, J. A. (Ed.) (2006). *Historia cronológica del Perú*. Lima: COPE.
- Chapman, L. (1979). *Introducción al estudio histórico del feudalismo en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Carcelén, C. (1994). Doctrinas y doctrineros. Sierra Limeña, Siglos XVI y XVII. *Nueva Síntesis*, 1-2, 56-66.
- (1996). *Las doctrinas de Chaclla - Huarochirí, Siglos XVI y XVII: organización y Desarrollo de las Parroquias Rurales en el Perú Colonial*. Tesis para optar el grado de Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Cock, G. y Doyle, M. E. (1979). Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. *Historia y Cultura*, 12, 51-73.
- Cook, A. P. y Cook, N. D. (1992 [1991]). *Un caso de bigamia trasatlántica*. Trad. de Carmen Aguilar. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Darnton, R. (1987 [1984]). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Trad. de Carlos Valdés. México. Fondo de Cultura Económica.
- Duby, G. (1986). *Europa en la edad media*. Trad. de Luis Monreal y Tejada. Barcelona. Paidós.
- Duviols, P. (1966). Francisco de Ávila. Extirpador de idolatría. En José María Arguedas (Ed. y Trad.), *Dioses y hombres de Huarochirí. Edición bilingüe. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]* (pp.218- 266). Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.
- (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, 39, 153-191.
- (1977[1971]). *La Destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- (1986). *Cultura Andina y Represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo. S. XVII*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo. S. XVII. Con un nuevo estudio preliminar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Earls, J. y Silverblatt I. (1978). La realidad física social en la cosmología andina. En *Actes du XLIII e Congres International des Américanistes*, 4, 299-325.
- Espinoza Soriano, W. (1971). Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional*, 37, 147-166.
- Falcón Huayta, V. (2004). Los orígenes del huanca como objeto de culto en la época pre colonial. *Allpanchis*, 64, 35-58.
- Farfán Lobatón, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 31 (1), 115-142.
- Flores Ochoa, J. (2002). Ceremonias religiosas: continuidad o cambio en el sur andino. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Elites Indígenas e identidades cristianas en los Andes Coloniales* (pp. 459-474). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Flórez Dávila, G. C. (2010). El sermón en el Perú de los Austrias y su relación con la génesis del Estado Moderno. *Investigaciones Sociales*, 25, 71-87.
- (2012). Tota pulchra es Maria: defensa del misterio de la Inmaculada Concepción en la prédica del virreinato peruano (1654-1736). En *Advocaciones Marianas de Gloria: SIMPOSIUM (XXª Edición)* (pp. 1123-1140). España: San Lorenzo del Escorial.
- Gareis, I. (1989). Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, 55-74.
- (1994). El "efecto Rashomon" en fuentes etnohistóricas. *América Indígena*, 54 (4), 141-155.
- (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Colombia, 18(35), 262-282.
- Geertz, C. (1991 [1973]). La Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En su *La Interpretación de las Culturas* (pp. 19-40). Trad. de Alberto L. Bixio. México: Editorial Gedisa.
- Ginzburg, C. (1981[1976]). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Trad. de Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores.

- (1993[1991]). *El juez y el historiador: Consideraciones al margen del proceso de Sofri*. Trad. de Alberto Clavería. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- (1994). Microhistoria: Dos o tres cosas que se de ella. *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 12, 13- 42.
- (1999[1986]). Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales. En su *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia* (pp. 138-175). Trad. de Carlos Catroppi Barcelona: Gedisa.
- Glave, L. (2009). Propiedad de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: El gran despojo. En C. Contreras (Ed.), *Compendio de historia económica del Perú II. Economía del periodo colonial temprano* (pp. 313- 446). Lima: BCRP: IEP
- (1986). El Virreinato Peruano y la llamada "crisis general" del siglo XVII. En H. Bonilla (Ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú* (pp. 95- 137). Lima: Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social.
- Gonzales Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Reproducción de la edición de Raúl Porras Barrenechea, 1951. Lima: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grebe Vicuña, M. (1996). Patrones y continuidad en el mundo surandino: creencias y cultos vinculados a los astros y espíritus de la naturaleza. En *Cosmovisión andina* (Compilación), Taipinquiri. La Paz.
- Griffiths, N. (1998 [1996]). *La Cruz y la Serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Trad. de Carlos Baliñas Pérez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2001 [1615]). *El Nueva Corónica y Bueno Gobierno*. Edición digital completa en Internet por la Biblioteca Real de Copenhague, con estudios, índices y material documental relacionado. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/foreword.htm>.
- Gutiérrez Arbulú, L. (1996). Índice de la sección hechicería e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En Gabriela Ramos y Enrique Urbano (Eds.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (pp. 105-136). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- Huertas Vallejos, L. (1981). *La Religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Huamanga: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Isbell, B. J. (2005[1978]). *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. [Sin mención de traductor]. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé De las Casas.

- Izko, X. (1986). Comunidad andina: Persistencia y cambio. *Revista Andina*, 4 (1), 59-128.
- Iwasaki Cauti, F. (1984). Idolatrías de los indios Checras. Religión andina en los Andes centrales. *Historia y cultura*, 17, 75-90.
- Klarén, P. F. (2004[2000]). *Nación y Sociedad en la Historia del Perú*. Trad. de Javier Flores. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Kubler, G. (1946). The Quechua in the Colonial World. *Handbook of South American Indians*, 2, 331-410. Washington: Smithsonian Institution.
- Kuper, A. (2001 [1998]). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Trad. de Alberto Roca. Barcelona: Paidós.
- Lavalle, B. (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (S. XVI-XVII). *Allpanchis Phuturinga*, 19, 151-171.
- León Fernández, D. (2009). *Evangelización y control social en la doctrina de Canta. Siglos XVI y XVII*. Tesis para optar el grado de Magíster, Mención: Historia, Escuela de Post-Grado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- León Fernández, D. (2006) El adoctrinamiento indígena en el contexto de la ideología colonial. Los sermones. Siglo XVII. *Uku Pacha*, 5 (9), 63-70.
- Le Roy Ladurie, E. (1981[1975]). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Trad. de J. Mauro Armíño. Madrid: Taurus.
- Levi (1996 [1993]). Sobre microhistoria. En Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia* (pp. 119-143). Trad. de José Luis Gil Aristu. Madrid: Alianza Editorial.
- Lobo, G. B (1614). *Constituciones sinodales del arzobispado de los reyes en el Perú*. Recuperado de: <http://idolatraca.com/wp-content/uploads/2011/03/Lobo%20Constituciones.pdf>.
- Mannarelli, M. E. (1985). Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII. *Allpanchis Phuturinga*, 1, 141-156.
- Mariscotti, A. M. (1972). La posición del Señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales. *Historia y Cultura*, 6, 207-217.
- (1978). *Pachamama. Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes Centro Meridionales*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz.
- Marzal, M. (1983). *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Medina Susano, R. C. (1989). *Checras*. Lima: CONCYTEC.

- Mills, K. (1994). Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1646-1672. En Luis, Millones y Moisés, Lemlij (Eds.), *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*. (pp. 148-184). Lima. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- (1996). Bad Christians in Colonial Perú. *Colonial Latin American Review*, 5 (2), 183-218.
- (1997). *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press.
- Millones, L. (Ed.). (1990). *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taqi Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Minoru J.(Productor) y Kurosawa, A.(Director) (1950). *Rashōmon [cinta cinematográfica]*. Japón: Daiei.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ossio, J. M. (1977). Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú). *Allpanchis Phuturinga*, 10, 105-113.
- (2002). La imagen de unidad social en las fiestas andinas. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élite indígena e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 475-496). CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Osterling, J, y Llanos O. (1981). *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pereyra Plascencia (1984-1985). Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663). *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. Lima, 13, 209-244.
- Pereyra Plascencia (1989). Chiquián y la región de Lampas entre los siglos XVI y XVII. Una hipótesis sobre el origen de las campañas de extirpación de idolatrías en el Arzobispado de Lima, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, 21-54.
- Poloni-Simard, Jacques (2005). Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad colonial. En Bernard, Lavallé (Ed.), *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp.177-188). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva-Agüero.
- Puente Luna, J. C. (2007). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ramos, G. (1993). Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. En Gabriela Ramos y Henrique Urbano (Eds.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías* (137-168). Cusco: CERA Bartolomé de las Casas.

- Rasnake, R. (1989). *Los Kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino*. La Paz: Hisbol.
- Regan, J. (1993). *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: CETA.
- Rostworowski, M.(2003). *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza*. Tercera Edición. Lima. IEP.
- Salomon, F. (1991). Nueva lectura del libro de las huacas: La edición del manuscrito de Huarochirí de Gerald Taylor (1987). *Revista Andina*, 18, 463-486.
- (1995). "The Beautiful Grandparents." En Tom Dillehay (Ed.), *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices* (pp.247-281). Washington D.C. Dumbarton Oaks, 1995.
- Saravia Salazar, Javier Iván (2012). Los miserables y el protector. Evolución de la protectoría de indios en el Virreinato peruano. Siglos XVI-XVIII. Tesis para optar el grado de Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Sahlins, M. (1984[1972]). *Las Sociedades Tribales*. Trad. de Francisco Payarols. Barcelona: Labor.
- (1988[1985]). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Trad. de Beatriz López.Barcelona: Gedisa.
- Sherbondy, J. (1982). El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Allpanchis Phutiringa*, 20, 3-32.
- (1987). Ancestros y cultivo de árboles en los Andes. En Ramiro Matos (Comp.), *Sociedad andina: Pasado y presente. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel* (pp. 103-132). Lima: FOMCIENCIAS.
- Silverblatt, I. (1982). Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización. *Allpanchis Phuturinga*, 19, 31-48.
- (1990). *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas.
- Spalding, K. (1974a [1970]). Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial. En su *De Indio a campesino.Cambios en la estructura social del Perú colonial* (pp.61-87). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1974b [1970]). El indio en la colonia: investigaciones pasadas y perspectivas futuras. En su *De Indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (pp.197-249). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- (1981). Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las elites nativas. *Allpanchis Phuturinga*, 19, 5-21.
- (1984). *Huarocharí: an Andean society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- (2002). La otra cara de la reciprocidad. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 61-78). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- (2008). Consultando a los ancestros. En Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziolkowski (Eds.), *Adivinación y oráculos en el Mundo Andino Antiguo* (pp. 273- 292). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, G. (1987). *Ritos y Tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tello, J. C. y Miranda P. (1923). Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú Central. *Inca*, I (2), 475-549.
- TePaske, J. J. and Herbert S. K. (1981). The Seventeenth-Century Crisis in New Spain: Myth or Reality. *Past and Present*, 90, 116-135.
- Tineo Morón, M. (1992). *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898) Archivo Arzobispal del Lima*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- (1997-1998). *Vida Eclesiástica del Perú Colonial y Republicano. Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX*. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- Topolsky, J ([1982|1973]). *Metodología de la historia*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Trazegnies, F. (1981). *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor, reflexiones sobre la polivalencia*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Trujillo Mena, V. (1981). *La Legislación Eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la jerarquía y a la organización Diocesana*. Lima: Lumen.
- Vargas Ugarte, Rubén (1959). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima, (tomo II).
- (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)* 3 vols. Lima
- Vergara, T.(2006). Periodo: 1676-1700. En J.A. del Busto (Director de la investigación), *Historia cronológica del Perú*(pp. 219-237). Lima: Ediciones: COPE.

- Viazzo, P. P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Italiano de Cultura.
- (2001). *El Regreso de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI: ensayo de la historia regresiva*. Trad. de Laura Ciezar. México D.F.: El Colegio de México.
- Villagómez, P. (1649). *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*. Edición digital completa en Internet. Recuperado de <http://www.idolatraca.com/wp-content/uploads/2011/05/Villagomez%20Carta%20pastoral.pdf>.
- Wolf, E (1993[1982]). *Europa y los pueblos sin historia*. Trad. de Agustín Bárcenas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Watchel, N. (2001). *El Regreso de los Antepasados. Los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (2006a [1996]). *Abrir las ciencias sociales*. Trad. de Stella Mastrángelo. México: Siglo xxi editores.
- (2006b [2004]). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Trad. de Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI editores.
- Zemon Davis, N. (1984[1983]). *El Regreso de Martín Guerre*. Trad de Helena Rotés. Barcelona: Antoni Bosch.
- Zuidema, R. T. (1989[1973]). Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 117-143). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1989b[1977]). Mito e historia en el Antiguo Perú. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 219-255). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1989c[1977]). Lugares Sagrados e Irrigación Tradición histórica, mitos y rituales en el Cuzco. En Manuel Burga (Comp.), *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina* (pp. 455-487). Lima: FOMCIENCIAS.
- (1999). Jerarquía y espacio en la organización social Inca. *Estudios Andinos*, 14, 6-27.
- (2002). La Organización religiosa del Sistema de Panacas y memoria en el Cuzco incaico. En Jean Jaques Decoster (Ed.), *Incas e Indios cristianos. Élite indígena e identidades cristianas en los Andes coloniales* (pp. 19-38). Cuzco: CERA Bartolomé de las Casas, Asociación Kuraka, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Anexos:

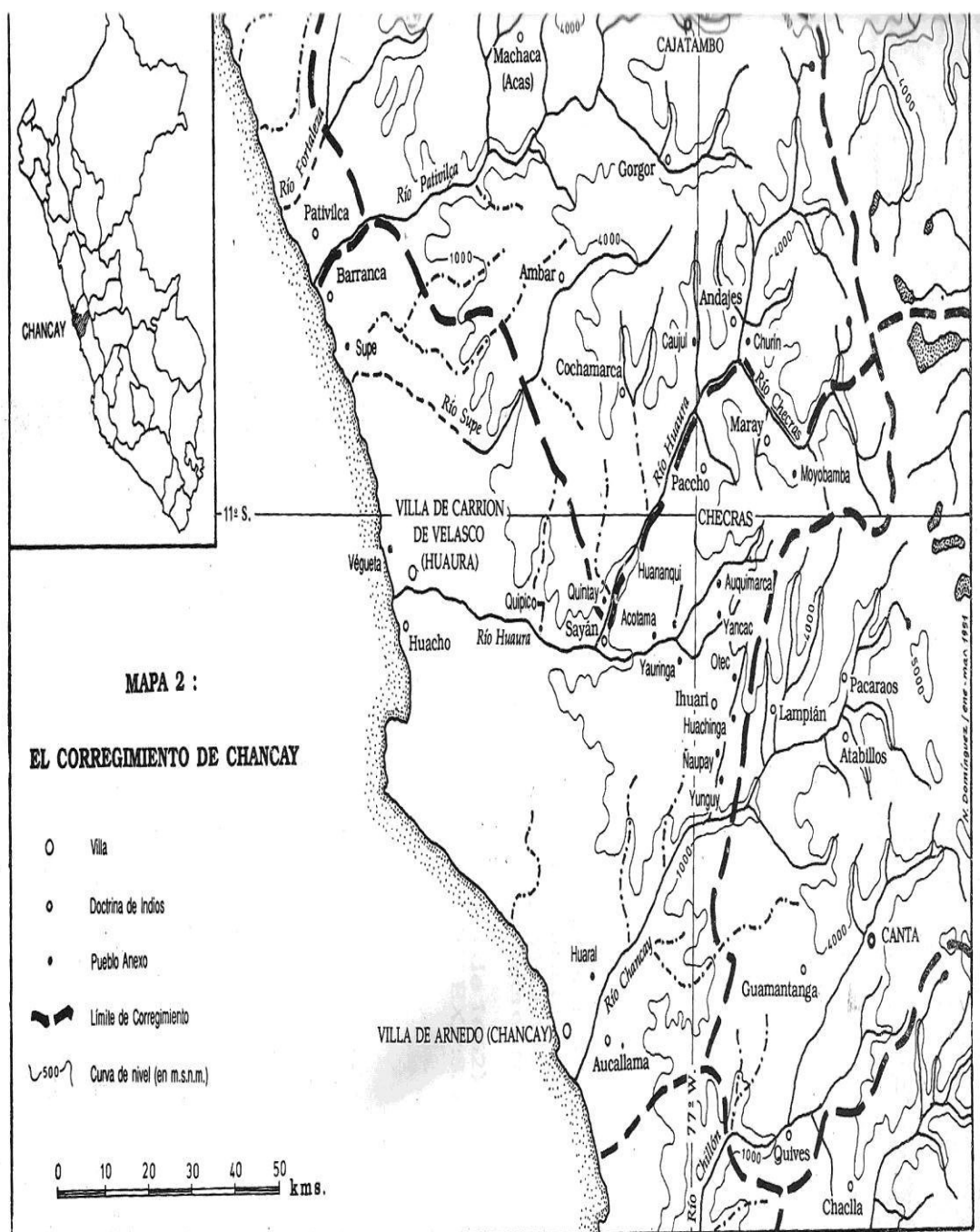


Figura 1. El Corregimiento de Chancay, en el siglo XVII. Tomado de *Amancebados, hechiceros y rebeldes* (Ana Sánchez 1991).

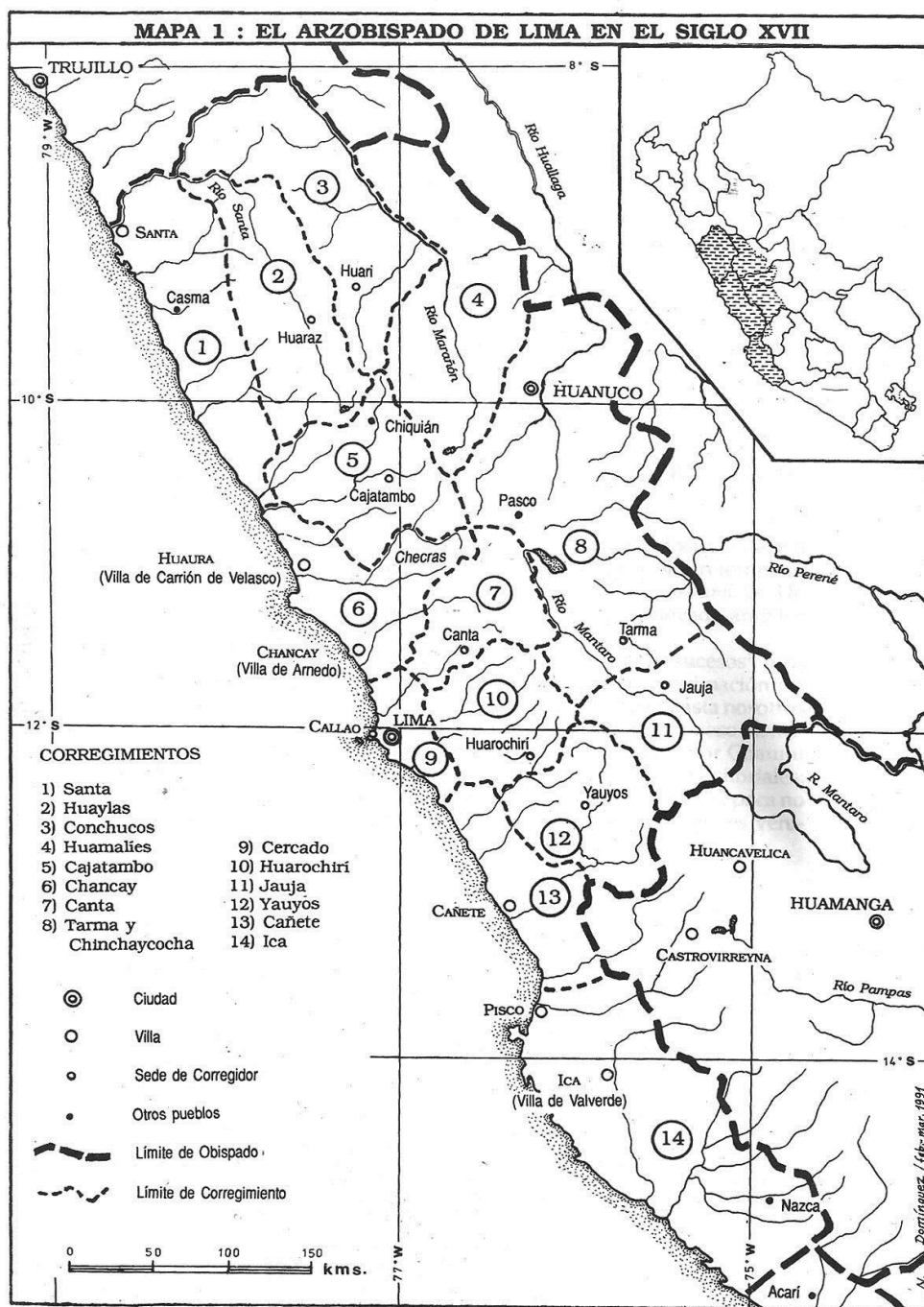


Figura 2. El arzobispado de Lima, en el siglo XVII. Tomado de *Amancebados, hechiceros y rebeldes* (Ana Sánchez 1991).



Figura 3. Los pueblos en la zona norte de la sierra de Lima.



Figura 5. El pueblo de Santiago de Maray en la actualidad.



Figura 6. El altar de la moderna iglesia de Maray actual, con los santos del pueblo. A la derecha, Santiago el Mayor portando una Biblia. A la izquierda, la Virgen de Santa Ana.



Figura 7. El antiguo Santiago de Maray (“Maray Viejo”), ubicado "más arriba" del actual, con su iglesia colonial, plaza y algunas edificaciones en uso, el resto de las casas se hallan derruidas.

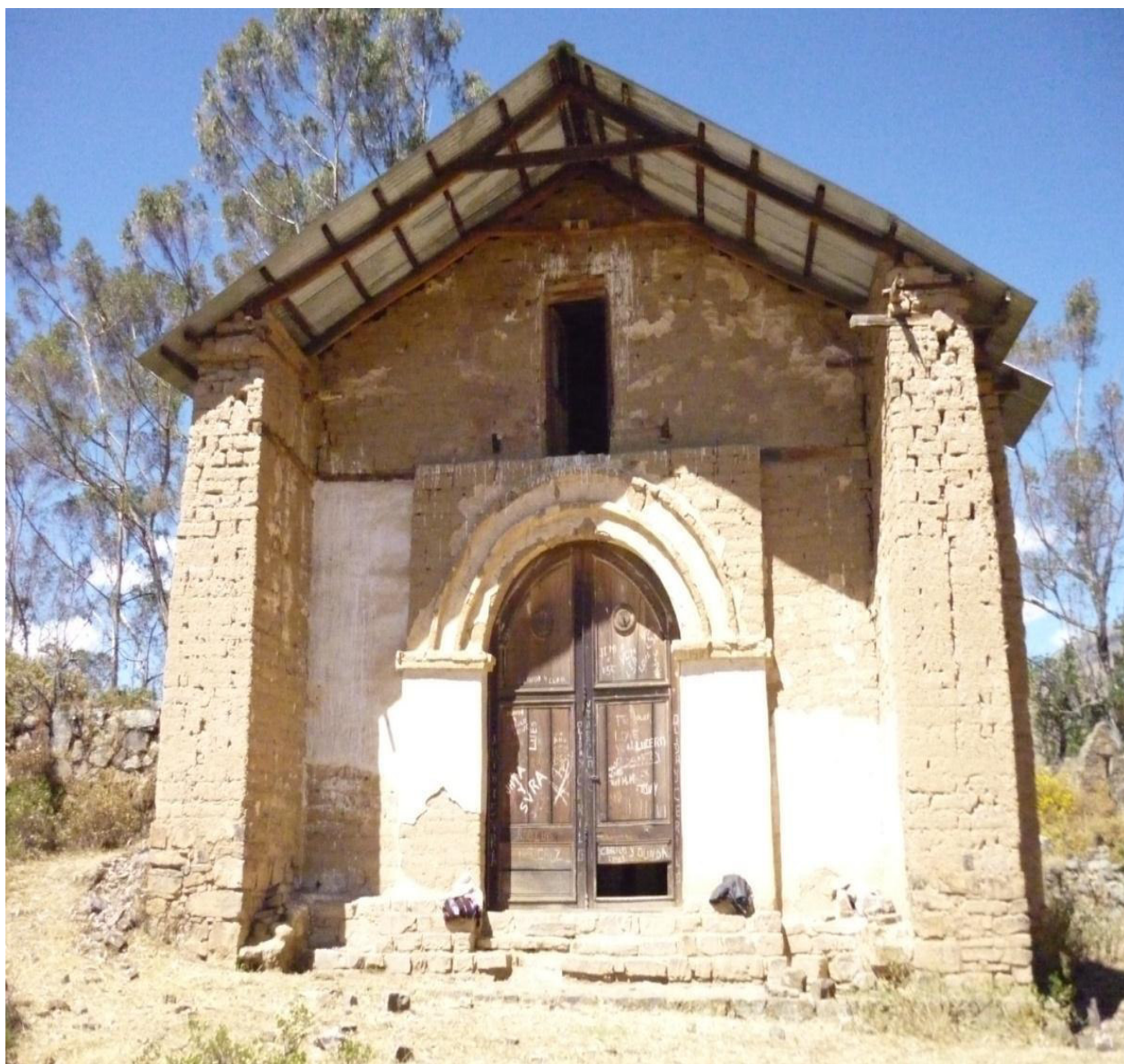


Figura 8. Antigua iglesia de Santiago de Maray, ubicada en el denominado “Maray Viejo.”



Figura 9. Altar colonial en la iglesia de Maray antiguo o Maray “Viejo” como es conocido por los pobladores.